

Retrospekcije o Kangrgi & nasljedu *praxisa*

na ul ne zna eli.

Borislav Mikulić

Otvorenošću pristupa i jasnoćom pozicije knjiga donosi otklon od uobičajenih bavljenja *praxisom* koja uglavnom ili parazitiraju na ovoj pojavi ili pokušavaju da je učine svojim isključivim posedom.

Tekstovi u rasponu od komemorativnih govora, konferencijskih izlaganja, studija, prikaza knjiga, novinskih napisa, intervjua i stručnih komentara, deluju kao celina. To zahvaljuju organizaciji sadržine, unutarnoj povezanosti, ritmu ekstro- i introspekcije kao i jasnoj poziciji autora koja daje dovoljno čvrstu armaturu razudenoj građi.

Disput s Kangrgom, gde autor pregnantno iznosi i bez zadržke kritički procenjuje *Kangrgina* izlaganja, posebno je dragocen prilog zbirci. Ovakva sučeljavanja među filozofima i njihovim stanovištima oduvek su nedostajala u našim filozofskim zajednicama, čak i u najboljim danima jugoslovenske filozofije.

—Zdravko Kućinar • BEOGRAD

Nauk neznanja

BIBLIOTEKA BASTARD



Borislav Mikulić

Nauk neznanja

**Retrospekcije o
Kangrgi i nasljeđu
*praxisa***

ZAGREB • 2014

UPUTA O NAMJENI U sjećanje na 50. godišnjicu pokretanja i
40. godišnjicu obustave časopisa *Praxis* [1964–1974.]

UPUTA O SASTAVU Zbirka objedinjuje tekstove različitog žanra i
namjene – komentarske prikaze, rasprave i studije,
intervjue – o doprinosima filozofskog kruga *praxis*
u cjelini, napose Gaje Petrovića i Milana Kangrge,
te dva priloga o nasljeđu kritike u društvenim,
političkim i kulturnim uvjetima tranzicije 90ih
godina. Tekstovi su nastali u rasponu od 1985. do
danas.

UPUTA O UPOTREBI “Dakle, obrazovanje je poput slobode: ono se ne
daje, nego uzima. Učenjaci – oni koji istražuju,
naravno, ne oni koji objašnjavaju znanje drugih –
neka poučavaju ono što ne znaju i možda će otkriti
neslućene intelektualne moći koje će ih dovesti na
put novih otkrića.” [J. Rancière, *Učitelj neznalica. Pet lekcija o intelektualnoj emancipaciji*, Zagreb:
past:forward, 130]

sadržaj

10

01. IŠČEZAVANJA

- 01.1 Život kao 'prebivanje u negativnom':
in memoriam Milanu Kangrgi [2008]

20

- 01.2 *Praxis* na ekspoziciji:
epitaf 'mišljenju revolucije' [2007]

30

02. BRISANJA:

PRAXIS U KULTUROLOGIJI TRANZICIJE

- 02.1 Kao Staljin bez brkova:
lijeva kritika socijalizma i kulturalistički retuš [2008/09]

43

- 02.2 Karl Marx u SC '68 [2008]

50

03. POLITIČKI EKSTROSPEKT 90ih

- 03.1 Zastave:
povratak kritičkog diskursa iz estetske analize kiča [1996]

65

- 03.2 *Sapere aude*:
prazno mjesto *praxisa* [1997]

77

- 03.3 Tramvaj zvan utopija:
mjesto lijevog diskursa [1998]

93

- 03.4 *Praxis*:
univerzalizam i nacionalizam hrvatske filozofije [2001]

98

04. TOPIČKI INTROSPEKT

04.1 Govor i afazija filozofije:

praxis vs. frankfurtska škola [1985]

105

04.2 Vrijeme kao povijest [1985]

123

04.3 Performans nemogućeg:

refleksije o radu, praksi i utopiji [2007]

135

04.4 *Politicum poieze*:

praxis i umjetnička avangarda 50-ih [2008]

162

05. DIDASKALIJE:

RASKORACI S KANGRGOM

05.1 Čamac na Stiksu:

interview s Milanom Kangrgom [2007]

183

05.2 ‘Drveno željezo’ i srodne “špotancije”:

disput s Milanom Kangrgom uz predavanja o klasičnom
njemačkom idealizmu [2007]

257

06. Pregled prethodnih publikacija/izvori

261

07. Indeks imena i naziva

267

01.

iščezavanja

Život kao 'prebivanje u negativnom':

govor na komemoraciji

Milanu Kangrgi, 12. svibnja 2008.

Drage kolegice i kolege studenti i nastavnici,
uvaženi gosti,
uvažena obitelji,
ako mi pripada čast i dužnost da kao urednik knjige predavanja profesora Milana Kangrga *Klasični njemački idealizam* kažem nekoliko riječi o njezinu nastanku, ne bih mogao reći puno više nego ilustrirati taj nastanak s nekoliko anegdota u kojima će svatko tko je osobno poznao Milana Kangrgu odmah prepoznati njihovu autentičnost. A zapravo mogu reći samo ono što je Heidegger svojevremeno rekao o Aristotelu u svojim predavanjima: Rodio se, živio je i umro, a između toga je filozofirao. I ova Kangrgina knjiga rođena je u ideji i sada je dovršena, a između toga su živo izgovorena predavanja o stvarima koje je autor smatrao ne samo najdubljim pitanjima filozofije nego presudnim stvarima našeg sadašnjeg života. Knjiga nije pravičena "za poslije" – koliko god to sada, kad govorimo ex post, ne može zvučati plauzibilno –, nije pripremljena da bude tu kad Kangrga "ode", nego je namijenjena da bude za njega i za studente filozofije. Sav trud i rad koji sam osobno uložio u njezino nastajanje poklon je njemu koji za mene nije bio samo jedan od istaknutih profesora – pored Gaje Petrovića, Danka Grlića, Danila Pejovića i Branka Bošnjaka – kod kojih sam ovdje slušao filozofiju nego izabrani otac u filozofiji kao što je filozofija izabrana zemlja za misaono življenje.

Iako smo se malo družili svih ovih godina, to sporadično druženje je bilo intenzivno. Kad sam se prvi put sreo s Milanom Kangrgom, na

prijemnom ispitu 1976. godine, posvađao sam se s njime. Pitao me, zašto sam došao studirati filozofiju, a to sam, kao nadobudni početnik, koji se netom u roditeljskoj kući izborio za pravo na izbor studija te beskorisne stvari koja se zove filozofija, smatrao atakom na svoj integritet! Naše intenzivno druženje u posljednjih godinu i pol, dok je trajala priprema teksta za knjigu, bilo je također intenzivno prijateljsko svađanje, iz kojeg je proizašao i odgovor na davnašnje pitanje, zašto sam došao studirati filozofiju – rekao sam mu: “Pa zato da vas mogu bolje ‘špotati!’”

Sve što je u knjizi sadržano, autentično je dokumentirano na temelju tonske snimke i transkripta koji je on sâm redigirao, potom sam unio redakcijske ispravke i ponovo mu davao na autorizaciju. Studenti, sudionici kolegija, spontano su i takoreći ispod stola, snimali predavanja za svoje studijske potrebe, no ja sam morao osigurati kontinuirano snimanje. Transkript sam radio ja, provodeći tako s Kangrgom, odnosno s Kangrginim glasom, po dva, pa i tri dana, nakon svakog predavanja. Nadovezujući se na usmene razgovore, koje smo uz njegovu “spekulativku” vodili nakon predavanja, upisivao sam mu u transkript i neke šire komentare i primjedbe, za koje je predložio da budu publicirane zajedno s tekstom predavanja pa sam ih ja na taj njegov prijedlog i doradio. No kasnije smo ipak odlučili da knjiga sadrži samo tekst predavanja budući da je postajalo sve jasnije da će to biti spomenica za njegov 85. rođendan a ne samo ukoričena predavanja.

Zato, umjesto daljnjih izvanjskih pojedinosti o nastajanju knjige, o svrsi ili njezinim sadržajima, želim reći nekoliko riječi o jednom jedinom, unutrašnjem razlogu koji je za mene bio dovoljan za naporan angažman na ovoj publikaciji. U njoj nisu dokumentirana samo živa predavanja koja je u daleko širem opsegu držao ranije na Odsjeku za filozofiju i nije tu samo ono poznato Kangrgino strasno proživljeno filozofiranje koje nam služi kao uzor. Taj unutrašnji razlog pogađa, mislim, točku Kangrgine apsolutne izuzetnosti i nedostižnosti. Da bih to približio, ujedno ću reći i nekoliko riječi o okolnostima u kojima danas uopće govorimo o Milanu Kangrgi, tj. o komemoraciji.

Vijest da je preminuo Milan Kangrga za mene je značila prije svega smrt filozofa. Ako smo filozofi, smrt filozofa obavezuje na poseban način, i napose zato što znamo da ovdje i sada kršimo posljednju volju Milana Kangrga koji nije želio javni posmrtni ispraćaj. Ali kao što bi i on sâm rekao s Hegelom da “u odredbi volje leži krivnja”, i Milan Kangrga ima pravo da bude “kažnjen”, odnosno negiran u toj svojoj volji, jer mi, kao druga volja, imamo potrebu za kulturnim ritualom i misaonu zadaću bez čijeg ispunjenja ne bismo samo osjećali nelagodu i krivnju. Bili bismo lišeni prava na žalovanje kao filozofi zbog gubitka filozofije ili obaveze na sućut zbog gubitka koji trpe njegovi bližnji.

Premda je Milan Kangrga preminuo u visokoj dobi od 85 godina, otišao je prerano. Nije mu još pripadalo da ode. Ne samo zato što nije dočekao ovu knjigu svojih predavanja, koju je toliko priželjkivao da je htio radije odložiti odlazak u bolnicu i na svoj 85. rođendan 1. maja dočekati svoj “najdraži poklon”. Bilo je, osim toga, još neobavljenih poslova i nedečekanih publikacija. Nije realizirao objavljivanje knjige koja je po zamahu i dublja i opsežnija od ove a na koju ova knjiga predavanja – kao i druge ranije Kangrgine knjige – neprestano upućuje kao na svoju konceptualnu i idejno-historijsku pretpostavku. To je rukopisna ostavština Milana Kangrga pod naslovom *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, dovršena 2006. Godine, ali još neobjavljena.⁰¹

Eto dva razloga zašto je Milan Kangrga ipak, usprkos svojoj visokoj dobi i zdravstvenim tegobama, prerano otišao na drugu obalu Stiksa. Još je puno poslova obavljao, puno mislio, puno pisao i – nadasve – puno se sekirao! Briga i skrb za kritičko mišljenje nije ga napuštala, dosljedno djelatan u kritičkom mišljenju do svoga posljednjeg kritičnog trenutka.

Za utjehu nama zbog gubitka jednog čovjeka i mislioca i za opravdanje sebi zbog kršenja njegove posljednje volje, rekao je o tome “svome trenutku” sljedeće:

“Ljudsko je vrijeme – kao produkcija vremena ili produktivno vrijeme – svagda onaj činom ‘otkinuti’ trenutak od vječnosti (prirodno-

01 U međuvremenu objavljeno, Beograd: Službeni glasnik, 2010.

socijalnog) trajanja. Ono je ‘zaustavljeni početak’ događanja po mjeri ljudske konačnosti i jednokratnosti [...], trenutak kao isprekidani proces sabiranja, koje je sama uspostavljena, poetički proizvedena prisebnost ili ozbiljeni smisao života. Vrijeme kao zaustavljeni ljudski trenutak znači konačnost trenutka.”

Premda vidimo jasno izraženu pozitivnu ideju vremena po mjeri individualnosti kao ozbiljenog smisla života, ipak, tu “konačnost trenutka” – kako bismo to mogli čitati drugačije nego kao spoznaju da nam ni taj naš trenutak nije sklon!? Ni trenutak kao svoje ispunjeno vrijeme, ozbiljeni smisao života, proživljeno vrijeme, nije dan u svojoj dovršenosti i zadovoljenju. I trenutak sâm je konačan, isprekidani proces sabiranja, nedovršiv.

Zato valjda, prema Kangrga nije želio svečani ispraćaj ni žalovanje, nije nipošto prezirao uvažavanje ni priznanje svoga rada od drugih – ali nije ga zahtijevao! Odrekao ga se ostavivši slobodu nama koji ostajemo, privremeno doduše, da o tome odlučujemo. Stoga i u odredbi naše volje protiv Kangrgine da držimo komemoraciju leži neka odredba krivnje i pravo da budemo pravedno negirani. Ta negacija može doći jedino iz same filozofije.

Evo jednog primjera kako je Kangrga ironično i autoironično govorio o svojim zaslugama i očekivanju priznanja.

“A sad ću vam reći još jednu stvar. I sâm Nijemac kojega ja tu hvalim, to jest, Nijemce filozofe, imaju jezičnih teškoća, filozofijskih, ali čak ne samo filozofijskih. Reći ću vam odmah zašto. Pazite, ja to govorim iz same srži stvari, iz svojih vlastitih prijevoda. Još 1958. godine – pa to je već pola stoljeća! – prevodio sam Blochovu knjigu *Subjekt-Objekt*, to imate kod nas u “Naprijedu”, već u dva-tri izdanja. Preveo sam i druga djela, Hegelovu *Fenomenologiju duha*, a onda sam preveo i svoju vlastitu knjigu *Praksa, vrijeme, svijet* na njemački. I sad, gledajte na šta sam naišao – Nijemci nemaju dovoljno jezičnih finesa kakve imamo mi! To vam govorim iz prve ruke! Oni moraju neke stvari, i glagole i attribute, doradivati, komplicirati, i tako dalje, da bi iskazali te jezične finese koje sam ja u svome jeziku imao, u svojoj knjizi, a u

njemačkom jeziku ih nisam imao, pa sam se mučio, morao opisivati i tako. Kad sam došao gore, gdje imam kolege univerzitetske profesore, pa sam njima govorio o tome, slušajte dečki, vi zapravo nemate jezik... Oni su se, naravno, smijali, i tako to.

A sad gledajte, kad smo već to govorili, Francuzi, Englezi, već sam spominjao, pazite, *Fenomenologiju duha* je na francuski preveo Jean Hyppolite. To je bilo još prije Drugog svjetskog rata. Imaju oni u francuskom neke mogućnosti, recimo, *an sich-für sich, en soi-pour soi*, tj. *po sebi-za sebe*, i tako dalje. Ali nije to samo to, tu su kovanice. U našem jeziku imamo tri mogućnosti da to prevodimo, sa složenicama, npr. *posebitak-zasebitak*, ili *bitak-po-sebi* i *bitak-za-sebe*, i tako dalje. I sad pazite, Jean Hyppolite je primljen u francusku Akademiju znanosti i umjetnosti kao nagradu za taj svoj teški prijevod *Fenomenologije duha* na francuski. Kao zasluge! Dakako, s pravom, jer se on morao dobro pomučiti, to nije moglo biti jasno, toliko se mučio da ovaj Hegelov njemački jezik dobro prevede na francuski. A Kangrga? Pa, on se nije morao mučiti, on je to mogao prevesti s našim jezikom tako da nije bilo problema! Onda što!? Pa mi imamo jezik, ne treba poseban trud! [...]”⁰²

Mi koji preuzimamo odgovornost za to hoćemo li i na koji način priznavati rad Milana Kangrge, moramo – da bismo bili na njegovoj visini – biti radikalno kulturni, a ne samo kulturni. Jer, ne samo što nas reflektirano kulturno iskustvo uči da su pogrebni rituali uvijek samo načini da govorimo o sebi pa su zato podjednako akti samosažaljenja i hipokrizije, ipak filozofska refleksija uči nas i tome da su rituali poput komemoracije činovi moći nad preminulim, njegovo opredmećivanje. Ta dijalektika priznanja, koja pod hipertrofijom personalizacije i apologije, razotkriva desubjektivaciju, povlači za sobom uvijek i pitanje tko je taj koji daje priznanje, odakle dolazi priznanje? Za filozofiju – to znamo od smrti prvog radikalnog filozofa, Sokrata – ne postoji nikakvo više mjesto od nje same odakle bi joj dolazilo priznanje. Kangrgina posljednja volja o

⁰² Citat: *Klasični njemački idealizam*, str. 131.

tzv. ispraćajima i svečanostima smrti izraz je te nemogućnosti izbora koju predstavlja filozofija kao takva. To je njezina urođena *hybris* usljed koje je ona, filozofija, uvijek kriva.

Doduše, ne možemo zanemarivati sljedeće: Milan Kangrga jest bio profesor filozofije, dakle filozof po profesiji. Kao takav, postao je i zaslužni djelatnik u području kulture, k tome još one najviše, akademske. Ali, iako je tako postala kulturna forma od “nacionalnog značenja”, filozofija u tome još nije i nikad neće postići rang spomenika nulte kategorije.

Razlog tome nije manjkavost akademske filozofije ili nesposobnost njezinih nosilaca da proizvode lijepe i uzvišene predmete i tako budu na liniji nacionalnih interesa pa čak i da se pretvore u izravne re-producente nacionalne ideologije. Razlog za neprimjerenost filozofije takvim mjerilima leži samo u jednom višku iz kojeg uopće proizlazi drskost da ne mari za priznanja ili da svaku smjernost filozofa smatra nasljedem ropskog morala. Tako je Kangrga izazvao sablazan proglasivši se “najvećim hrvatskim intelektualcem”. Ali mi znamo da iza toga stoji jedna još veća nietzscheanska drskost, koja nije više nietzscheovska po sadržaju i retoričkom ruhu – misao da je zapravo proleter, što znači “pretposljednji stupanj do istinski slobodnog čovjeka”.

Dakle, ta neskromnost samopriznanja nije ništa drugo do drskost filozofiranja koje se oslanja jedino na smjelost duha i osobnog temperamenta da iskorači preko granica moralnog, kulturnog, političkog pozitiviteta i da izdržava u tome iskoračenju.

Ta drskost samopriznavanja drskost je ili smjelost filozofiranja kroz prebivanja u negativnom, u onome posve sokratovskom ‘ništa’ koje ne negira samo ovo ili ono područje pozitivnih znanja nego i onog najvišeg, kozmološkog ili teološkog znanja ‘svega’ i koje se postavlja isključivo na ‘sebe’. Ništa je mjesto gdje izrasta ono misleće i govoreće ‘Ja’. Drugim riječima, to je Hegelova spekulativna figura u samom životu Milana Kangrge, figura oko koje se organizira ili na kojoj se konstituira njegov vlastiti život. Za nju je on – pod negativnim imenom u-topije – imao pozitivni koncept ljudskog samostvaralaštva koje je nužno utopijsko jer djeluje sada iz principa budućnosti.

No, ta drskost prebivanja i istraživanja u negativnom, kao sâma srž njegova života ima, čini mi se, još jednu dublju, latentnu dimenziju, koje možda nije bio svjestan ni sâm Milan Kangrga ili je barem nije refleksivno kontrolirao, usprkos eksplicitnim i opetovanim stavovima o ulozi negativiteta u njemačkoj klasičnoj filozofiji i u Marxovoj misli. To nije naprosto drugo ime za tzv. “bespoštednu kritiku svega postojećeg” koja bi u prosječnom razumijevanju bila bespoštedna zato što je nesmiljena ili nemilosrdna prema svemu drugome osim svome sveznalaštvu i pravedničkom gnjevu. Obično ljudsko iskustvo zna da takva kritika nikada ne može preskočiti svoju sjenu dogmatizma, samopravedništva i sklonosti ka totaliziranju. Naprotiv, kritika je bespoštedna zato što i utoliko što se ne boji konsekvencija kritike za samu sebe, tj. samoukidanja.

U razgovorima nakon predavanja i u pismenim komentarima uz transkript to sam nazvao Kangrgi njegovom neosviještenim karakterom “starobuddhista” – što ga je, naravno, osobito zabavljalo! To je bila osobna filozofska poduka za njega s obzirom na njegov hegelijanski stav o isključenju orijentalnih filozofskih tradicija iz povijesti svjetskog duha. Rekao sam mu: “Ono što ste izbacili s Hegelom kroz prozor, čuči u vašem osobnom, ličnom, filozofskom biću.”

No, mimo te polušale, za moje razumijevanje, njegovo prebivanje u negativnom točka je u kojoj Milan Kangrga – i to je ono po čemu on apsolutno filozofski jest to što jest – spaja duh Marxove 11. teze s Hegelovim stavom o subjektu, o Ja, kao ‘apsolutnom negativitetu’. To je pozicija koja omogućuje da ne ostanemo puko izvanjski ni prema filozofiji ni prema promjeni svijeta, izražavajući samo njezinu potrebu nasuprot još jednoj u nizu filozofskih interpretacija svijeta. O tome prijelazu iz kritike filozofije u kritičko filozofiranje, čije jamstvo jest i može biti samo osobni život filozofa, rječito govori sljedeća formulacija iz Kangrginih predavanja:

“Prema tome, bitak i ništa jest jedno te isto. Pa samo u odnosu bitka i ništa postaje ono što on kao treće ima – postajanje! A ne može iz bitka postati ništa! Cijela stara grčka filozofija ne dolazi na kraj s

tim problemom. Misli se, pa samo iz ovoga što je tu, može nastati nešto, pa onda imate ono: *ex nihilo nihil fit*. Iz ničega ne postaje ništa! Pa zašto bi, veli Hegel, uopće trebalo postajati, ako već nešto jest!? Prema tome, po bitku nema postajanja, jer bitak je rezultat postajanja ili *fixum* dobiven zaustavljanjem ili apstrahiranjem od procesualnosti, povijesnosti, dakle, upravo razvojnosti i mogućnosti, produciranja... Ništa je ovdje shvaćeno, pazite dobro, kao stvaralački čin, ništa je na početku svijeta kao taj stvaralački čin. To ga je Fichte podučio! Ništa je tu samodjelatnost, ono Ja. Pazite, to je interesantno, sâm Hegel to kaže: Ja? Što je Ja? Apsolutni negativitet! – A Ja je čovjek!”⁰³

To je Milan Kangrga, odnosno, točnije rečeno: to je mjesto odakle je govorio Milan Kangrga. Ono čini njegov filozofski habitus, njegova filozofsko Ja iznad njegova individualnog profesorskog, pa i šireg intelektualnog i kulturno-kritički posleničkog ja, onog reflektiranog koje o samom Milanu Kangrgi često govori u 3. licu jednine.

Međutim, ono Ja koje govori “iz ničega”, s mjesta onog Ništa, mjesto je istinskog filozofiranja ili filozofije istinskog subjekta nasuprot filozofiji u smislu i pozi manire, dakle mjesto razlike koja obilježava pisanu i govorenu filozofiju Milana Kangrgu, a tu je identifikaciju za nas dao nitko drugi nego Hegel, njegov “bivši prijatelj” kako ga Kangrga naziva. Evo kako sâm Hegel opisuje tu anticipaciju Kangrge, tu posebnu ili partikularnu, ograničenu poziciju kao sudbinu istinske filozofije u svome uvodu za *Kritički žurnal filozofije*, u spisu “O biti filozofske kritike uopće i njezinu odnosu prema suvremenom stanju filozofije posebno”:

“Ako kritika sama hoće uvažiti jednostrano gledište naspram drugih isto tako jednostranih, onda je ona polemika i stvar strančenja. No i istinita filozofija može se utoliko manje odbraniti od izvanjskog polemičkog izgleda naspram nefilozofije budući da joj [...] preostaje samo to negativno kritiziranje i konstruiranje nužno pojedinačne pojave nefilozofije [...] – Ako se međutim jedno mnoštvo nalazi naspram drugog mnoštva, a svako od njih se naziva strankom, pa

03 Cit. 11. predavanje, str. 217-218, također i drugdje.

kako jedno prestaje izgledati kao nešto, drugo prestaje biti strankom, onda svaka strana mora jednim dijelom smatrati da je nepodnošljivo izgledati samo kao jedna strana i ne izbjegavati trenutni privid koji iščezava od sebe, i koji ona daje sebi u raspi, nego se upustiti u borbu koja je istovremeno postajuća manifestacija Ničega onog drugog mnoštva. S druge strane, ako se jedno mnoštvo htjelo spasiti od opasnosti borbe i manifestacije svoga unutrašnjeg Ništa, time što je drugo mnoštvo proglasilo samo za jednu stranku, onda je ono priznalo ovo posljednje za nešto a sebi samom odreklo ono opće važenje za koje to što je stvarna stranka mora biti ne stranka nego naprotiv uopće Ništa. I time je priznalo odmah samu sebe kao stranku, to znači kao Ništa za istinitu filozofiju”.⁰⁴

Ova zagonetna dijalektika Ničega, koja ga iskazuje ujedno i kao relativno ništa neke druge partikularne, strančarske i polemičke filozofije, i kao apsolutno ništa istinske filozofije, jest, po mome uvjerenju, mjesto s kojeg je govorio Milan Kangrga, s kojeg je izgovorena ova knjiga predavanja o klasičnom njemačkom idealizmu. ●

04 Citat prema *Jenski spisi*, prijevod Alekse Buhe, sravnjen i adaptiran.



Naši filozofi
koje tako
gorljivo svojim
priznanjima
brani Gajo
Petrović, a koji
su počeli od
ideje da moraju
mijenjati svijet,
doživjeli su
sada strašan
protuudarac od
toga neumnog
i neodgovornog
svijeta koji se
sam promijenio,
ne pitajući ih
što oni o tome
misle

Mio Vesović / MO

Exb. Mladena Stilićević, Zagreb '91, maoističke revolucije

Praxis na ekspoziciji: epitaf 'mišljenju revolucije'

Riskirajući da ovaj prilog bude na neki način impertinentan s obzirom na povod, ovdje će najprije biti riječ o kontekstu političke recepcije djela Gaje Petrovića, o grobu intelektualca u epohalnom smislu. Pri tome mislim na figuru kraja herojstva kritičkog mišljenja koju je za naše doba, sredinom osamdesetih, opisao predvodnik postmoderne misli, Jean François Lyotard. Ipak da preciziram: umjesto ocrtavanja općih epohalnih tema – premda su upravo one odlučujuće za značenje Gaje Petrovića, kako to naglašava i Jean-Luc Nancy u svome govoru prilikom dodjele počasnog doktorata Gaji Petroviću na Sveučilištu u Strasbourgu 1990.⁰¹ – za ovu ću priliku suziti pogled na lokalnu dimenziju, upravo na prizor groba intelektualca koji se može materijalno dokumentirati a ne samo teorijski-diskurzivno izlagati ili imaginarno konstruirati.

Slika koju prilažem uz ovo izlaganje, u obliku fotokopije, pokazuje da je riječ o medijskom artefaktu koji je “izvoran” u tom smislu da postoji samo u tom obliku – odnosno u onoliko kopija koliko je postojalo primjeraka izdanja tjednih novina iz kojih potječe i, dodatno, u 40 kopija koliko sam napravio nakon što sam prethodno skenirao ilustraciju iz novina; dakle, sa svim tehnološkim inačicama reprodukcije ovoga semiotičkog predmeta, kao da je riječ o jedinstvenom, originalnom artefaktu u ograničenoj seriji numeriranih primjeraka. Točnije, riječ je o

01 Tekst govora dostupan je zahvaljujući ljubaznosti gospođe Asje Petrović na web stranici Odsjeka za filozofiju, URL: http://www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=285, koja je postavljena u povodu konferencije.

grafičkoj montaži koja se sastoji od dijela novinskog teksta i fotografije umjetničkog rada uzete za novinsku ilustraciju teksta.⁰² Premda su tri autora u igri – autor teksta, autor fotografije i autor umjetničkog djela – stvarni autor je samo onaj istinski treći, duh urednika ili *homunculus* u medijskom aparatu vremena.

Montaža nije izvedena tako da su njome ne-realistički ili nad-realistički objedinjeni različiti ili heterogeni dijelovi stvarnosti (kako se to najčešće radi u satiričkim montažnim postupcima) nego je, takoreći super-realistički, jedan mali isječak opširnog teksta, koji zauzima dvije stranice formata A3, projiciran na fotografiju umjetničkog rada; fotografija prikazuje mramornu ploču ovješenu o zid sa zvijezdom petokrakom na vrhu, ali je novinski otisak fotografije takav da tekst izgleda uklesan u mramornu ploču, a ne tek priljepljen na otisak fotografije “spomenika” u novinama. Ta stvarnosna iluzija ima svoje pokriće: montažna intervencija urednika novina oponaša rad umjetnika onako kako on inače konstruira svoje radove od artefakata socijalizma različitog porijekla i vrste, uključujući novine, slike i tekstove, i upravo odatle proizlazi fotorealistička snaga iluzije kao kod slavne Zeuksisove muhe; artefakt je tako stvarno iluzoran da se ni tekst, kao ni muha, ne može otjerati s podloge.

Obratimo li pažnju na sam komad teksta, premda je izvučen iz integralnog teksta sa svrhom da ilustrira ili poentira cjelinu kojoj pripada, kako se to inače čini kod novinske opreme, ta autoreferencija teksta izvedena je *ex alieno*, parazitski koristeći tijelo drugog, stranog označitelja-nosača, što je metaforički prijenos u najdoslovnijem smislu. Time se dobiva posve nov tekst, upravo epitaf, u kojemu se, kao otisak u kamenu, pojavljuje ime Gaje Petrovića. Ono je tu materijalni sastojak jednog izoliranog, ali cjelovitog i prepoznatljivog načina govora o

02 Riječ je o polemičkom članku Branimira Donata pod naslovom “Malo blaži krvnik” u *Profilu Nedjeljne Dalmacije* od 24. veljače 1993. (ur. Sandro Pogutz); autor fotografije uzete za ilustraciju je Mio Vesović; autor umjetničkog eksponata Mladen Stilinović.

filozofiji. Otud ime Gaje Petrovića predstavlja materijalni element artefakta i zapravo se tek neizravno odnosi na osobu, kao što isječeni dio novinskog teksta transcendiraju i cijeli tekst autora i njegovu subjektivnu namjeru.⁰³

Premda se radi o vrlo sugestivnoj montaži koja na prvi pogled unaprijed “pokapa” Gaju Petrovića, njegovo osobno i autorsko djelo i čitavo njegovo intelektualno nastojanje, takvo razumijevanje montaže bilo bi plošno čitanje koje robuje prisili konteksta. Umjesto kontekstualnog čitanja kroz splet nad-objektnih okolnosti, objekt se mora de-kontekstualizirati takoreći prema unutra, prema doslovnosti njegovih elemenata. Tek ona daje da se prepozna efekt intervencije urednika-montažera koji ne poseže samo za uobičajenom praksom opremanja novinskih priloga tako da dijelom teksta ilustrira cijeli tekst. On posredstvom drugog, tuđeg artefakta (tj. fotografije koja je i sama sekundarna u odnosu na umjetničko djelo, koje je opet i samo sekundarno u odnosu na simbole koje koristi) transcendiraju specifičnu intenciju autora teksta dovodeći “stvar” teksta do kraja koja više ne pripada ni tekstu ni umjetničkom djelu; ona je efekt autonomnih procesa asocijativnosti i diferencijalnosti znakova. Taj ne baš svakidašnji primjerak kreativne uredničke intervencije urednika izaziva prevrat značenja teksta na temelju doslovnog, materijalnog prijenosa označiteljskih tijela jednog na drugo, i daje prizor međusobnog miješanja dviju osi jezika-i-govora: vertikalne (paradigmatske, supstitucijske, metaforičke) s horizontalnom (sintagmatskom, kontiguitetnom,

03 Za razumijevanje konteksta treba znati da je citirani tekst Branimira Donata reakcija na prethodno objavljeni tekst Gaje Petrovića također u *Profilu Nedjeljne Dalmacije* od 3. 2. 1993., pod naslovom “Priznajem” (http://www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=286). I sam taj tekst je reakcija-komentar na niz tekstova u istom tjedniku kao i u drugim novinama u kontekstu polemike oko vrijednosti “praxisa” kao intelektualnog i kulturnog naslijeđa za novo hrvatsko doba. Upućujem također na zbirku svojih radio-priloga “Filozofija u pretilo doba. Eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike”, emitiranih na prijelazu 1992/93. u emisiji “Kronika devedesetih” (ur. Kiril Miladinov), tiskano u: *Treći program hrvatskog radija*, br. 40, 1993., str. 88-117 (oseb. esej III. “Užitak instintovanja ili kraj ideologije u novohrvatskoj filozofiji”).

metonimijskom). Otud se montirana ilustracija može ujedno čitati i kao metafora i kao metonimija i kao doslovan iskaz; pri tome oni metaforički efekti (muzealizacija, monumentalizacija) postaju doslovni, dok doslovni (pokapanje) postaju metaforički.

Naime, ono što proizvodi montažu i njezin efekt ne iscrpljuje se i ne može se iscrpiti u subjektivnoj namjeri jednog medijskog urednika nego u nečemu što bih ovdje tentativno nazvao dijaboličkim genijem vremena, genijem koji ludički tjera stvar do kraja, ali umjesto kraja stvari iznova otvara prostor za rad interpretacije na znakovnom materijalu svoga vremena.

Drugim riječima, primarni efekt montaže ne leži na razini sadržaja, to nije danas naprosto neukusna ili morbidna aluzija na tada skorašnju smrt Gaje Petrovića koja je uslijedila četiri mjeseca nakon objavljivanja njegova spomenutog polemičkog članka “Priznajem” i reakcije Branimira Donata na taj članak. Ako se taj dojam ne može posve isključiti iz kasnije perspektive, on je svakako kolateralan, kakve god da su tada bile privatne idiosinkrazije ili subjektivne intencije urednika-montažera. Nadalje, efekt montaže nije na prvom mjestu, usprkos površinskim evidencijama sadržaja ili poruke, niti proglašenje “smrti” ili “kraja” filozofije u slijedu svih onih proglašenja smrti i krajevâ svih onih velikih društvenih priča poput povijesti, ideologije, emancipacije itd. Primarni efekt montaže leži na razini semiotičke tvari, u doslovnosti slike spomenika u koju je imaginarno, tj. opet slikovno, ugraviran tekst; riječ je o petrifikaciji ili “marmorizaciji” imena Gaje Petrovića i onoga višeg (intelektualnog i kulturnog) sadržaja što ga to ime simbolizira

To znači, protivno intenciji samog polemičkog teksta Branimira Donata, uperenog na denuncijaciju dalje i neposredne prošlosti Gaje Petrovića, intenciji koja posve neprikriveno ne ide samo *ad personam* nego i *ad hominem*, koja otpisuje i škartira Gaju Petrovića osobno i sav njegov doprinos kroz *praxis* u recentnoj intelektualnoj povijesti i sadašnjosti hrvatskog društva, koja ga doslovno egzekutira pod izlikom da je samo prividno tek “malo blaži krvnik” od partijskog režima “nad hrvatskim narodom”. Protivno toj intenciji teksta, efekt

same montaže koja koristi najapstraktniju (upravo “najfilozofičniju”) formulaciju teksta, usmjeren *ad personam* a ne *ad hominem*, tiče se sadašnjosti (ili bolje rečeno: “tadašnjice”, tj. 1993.). Ona se sastoji u materijalnosti prizora muzealizacije, u samom činu montaže i njegovim sastojcima, što je u odnosu na intenciju otpisivanja i škartiranja “Gaje Petrovića” – tj. filozofije koja hoće mijenjati svijet, a navdono ne vidi da se svijet mijenja “ne pitajući filozofiju za mišljenje” – metonimijski povezan, ali vrijednosno različit postupak. O toj bliskosti postupakâ, koja objašnjava logiku urednikovog postupka, rječito govori slučaj legendarnog zagrebačkog amaterskog umjetnika-klošara Vladimira Dodiga Trokuta koji u tom smislu nije samo apsolutno neuvjetovani, nesvjesni, anticipator muzejsko-konceptualne prakse koja će nastupiti s padom Berlinskog zida, nego upravo instanca u kojoj je recikliranje starudija za umjetnička djela još od dadaizma do suvremenih konceptualnih umjetnika Ivana Kožarića i samog Mladena Stilinovića dovedeno do paroksizma u njegovu projektu “Antimuzeja”. Trokutovo umjetničko djelo upravo je skupljanje artefakata-otpadaka (a ne velikih povijesti) i njihovo antimuzejsko pohranjivanje u svome domu, kao da je “bogečki” aktivist za predmete. No, dok je Trokut umjetnički aktivist avangardističkog trenda u socijalističko doba, “škart” se kao postmoderna gesta nastavlja npr. s istoimenom beogradskom muzičkom grupom koja nastupa na odlagalištima i smetlištima tranzicijskog vremena, poput zagrebačke tržnice Dolac.⁰⁴

Otuđ, montaža ne ilustrira tekst nego ga transcendiru u posve drugom smjeru. Taj efekt je posve neovisan od svoga uzroka, iako je njegov učinak: namjera ilustracije teksta, koja po definiciji pripada ulozi novinskog urednika, ne može objasniti efekt koji transcendiru svjesnu svrhu ilustracije. Ako je riječ o svjesnim namjerama, efekt montaže koji ovdje želim prikazati predstavlja prije govor nesvjesnog; rezultat jednog procesa koji – slijedeći logiku procedure (editiranja) – ide do kraja stvari koji subjektu nije samo prethodno bio nepoznat nego mu je ostao

04 Ovu posljednje navedenu referencu dugujem Srećku Puligu.

nepoznat i nakon što ga je proizveo-saznao. Otud je montaža, iako se čini krajnje jednostavnom po motivaciji (površina kamena = površina za pisanje), krajnje “nelagodna” za promatrača – ne znajući što ona zapravo hoće, mi gubimo epistemičku orijentaciju o tome tko smo mi i što mi hoćemo.⁰⁵

Ta implicitna i objektivna intencija izvedene montaže, koja se ostvaruje kao “marmorizacija” imena Gaje Petrovića i koja na taj način osobu i djelo Gaje Petrovića čini artefaktom (ili dijelom jednog artefakta), akt je muzealizacije onoga doprinosa *praxisa* što ga Gajo Petrović u cijelom svome filozofskom opusu naziva “mišljenje revolucije”. Da se radi o ambivalentnom aktu škartiranja-muzealizacije, dakle o konzervatorskoj intervenciji na jednom intelektualnom nasljeđu, potvrđuje sam postupak montaže u svojim eksplicitnim momentima: to je prije svega upotreba, recikliranje, citat rada Mladena Stilinovića koji svojim radovima takoreći “deklasira” cijelo deklarativno nasljeđe jugoslavenske revolucije upravo u instituciji pod (bivšim) imenom “Muzej revolucije”, koji se nalazio na “Trgu žrtava fašizma”. Tko poznaje lokalnu topografiju i topologiju lokalne ideosfere, razumjet će o kakvoj je koncentraciji historijskih zbivanja riječ kroz cijelo 20. stoljeće, napose u malom odsječku od jednog desetljeća pod imenom “devedesete”, prepunom svjedočanstava borbe za pozicije u “posthistorijskom” vremenu. Nadalje, onaj tko poznaje konceptualne trendove u umjetnosti devedesetih godina 20. stoljeća, dakle u postkomunističko i “tranzicijsko” doba, prepoznat će u ovome malom primjerku montaže anticipaciju postpolitičkog trenda u institucionalnoj umjetnosti, trenda “muzealizacije komunizma”. Taj trend je doduše počeo još kao čist politički čin, sa scenama “spontane demontaže”

-
- 05** Sigmund Freud je u svojim *Predavanjima za uvod u psihoanalizu* usporedio “rad sna” upravo s postupkom novinskog urednika koji ilustrira tekst. No ovdje vidimo da je ta usporedba nesumljivih stvarnosti (govor nesvjesnog kroz san i svjesni postupak editiranja) koja kod Freuda ima eksplanatornu funkciju s obzirom na kategoriju nesvjesnog, potvrđena upravo kroz moment koji premašuje racionalnu motivaciju poput teorijske eksplanacije: postupak novinskog editiranja nije samo kao postupak nesvjesnog u radu sna, on jest govor nesvjesnog. Urednik je njegov namjesnik.

Berlinskog zida, koje su svojim entuzijazmom evocirale mit o čistom veselju nad povijesnom otvorenošću, nad nedefiniranošću trenutka, poput plesa naroda na ruševinama Bastille ili su anticipirale one rupe u zastavama iz kojih su u Bukureštu isijecani simboli upravo srušenog režima.⁰⁶ Ali gotovo u istom okretu taj se spontanizam metaforičke demontaže političkog sistema pretvorio u prvi i najlogičniji “mali biznis” brodolomnika post-blokovskog stanja, u otvaranje “suvenirnica” od krhotina da bi uskoro postao i mala kulturna industrija novog doba i zavladao visokom institucionalnom umjetnošću upravo pod imenom “muzealizacije komunizma”.⁰⁷

To je pozadina za koju mislim da daje ključ za razumijevanje intervencije urednika-montažera kojom se namjera autora teksta da otpiše djelo Gaje Petrovića iz novog hrvatskog ideološkog univerzuma u jednom potezu montaže pretvara ako ne u svoju suprotnost, onda u tendenciju vremena. Ona koristi, svjesno ili nesvjesno, tradiciju u već spomenutim umjetničkim praksama između škartiranja i konzervacije, recikliranja i muzealizacije, dakle postupcima re-kombinacije dokumenata svoga vremena bez izravne eksplikacije novog cilja, novih i ideološki mjerodavnih sadržaja. To su prakse koje takoreći drže rupe u zastavama otvorenim i prije isijecanja starih simbola i poslije ušivanja novih.

06 Za tu tipično praxisovsku figuru “otvorenosti povijesnog trenutka” uz klasično pitanje “uloge intelektualca” u navodno postideološkim uvjetima borbe za radijske frekvencije upućujem na svoju analizu slučaja nacionalnog intelektualca poput Vlade Gotovca i već legendariziranog prosvjeda za Radio 101 u tekstu “Missing the Sublime”, u: *Arkzin* 89 (25. 04. 1997.), str. 22-23.

07 Iako kod nas nema “Muzeja komunizma” poput onog u Budimpešti, primjerak “muzealizacije” socijalističkog načina života u uvjetima kulturalizacije političke svijesti predstavlja već poznati *Leksikon YU-mitologije*, koji je koncipiran nedugo prije stvarnog političkog kraja socijalizma (1989.), ali je realiziran tek puno kasnije (v. URL: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net>; u knjižnom obliku, Beograd-Zagreb: Rende i Postscriptum, 2004.). Tome se može dodati i humanističko-znanstvene oblike “muzealizacije”, poput nedavno izašlog zbornika *Devijacije i promašaji* (ur. L. Čale Feldman i I. Prica), Zagreb: Institut za etnografiju i folkloristiku, 2006.

Utoliko, epitaf “filozofiji revolucije” Gaje Petrovića u montaži urednika *Profila*, “magazina za predcivilno doba” – kako se zvao taj prilog nekadašnje *Nedjeljne Dalmacije*, koja je i sama umrla nedugo poslije u istom valu nove hrvatske renesanse političkog nacionalizma i ekonomske korupcije, s kojom je i djelo Gaje Petrovića proglašeno promašenim ili mrtvorodenim izrodom duha hrvatske kulture – u primarnom materijalnom smislu je artefakt koji za svoju konstituciju koristi druge artefakte kao momente u novom konstrukt. Ali na toj novoj razini, artefakt stvoren od reciklaže, ujedno je ideologem što ga proizvodni stroj jednog medija poput tjednih novina uspostavlja kao znak ili, točnije, medij poruke svoga vremena; on je reprezentant samorazumijevanja vremena koje se uspostavlja upravo artefaktički, montažom ili recikliranjem kontrarnih sastojaka u jednu cjelinu koja *ipso facto* donosi nov proces simboličke evaluacije sastojaka bez eksplicitnih vrijednosnih sudova.

Riječ je o dekonstruiranom identitetu bez svojstava, aktu samorazumijevanja koje se saopćava još jedino tako da se, uključujući sve ideološke sadržaje, uzdiže iznad svakog partikularnog ideološkog identiteta. Njegova genuina ideološka intervencija upravo je sama muzealizacija koja integrira i ono što se iznutra opire stavu muzealizacije. To je upravo metafilozofski koncept “mišljenja revolucije” koji je kroz ovaj medijski artefakt opredmećen kao negativna kulturna figura, eksponat za nepostojeći muzej revolucije. ●

02.

brisanja:

***praxis* u**

kulturologiji

tranzicije

Kao Staljin bez brkova:

lijeva kritika socijalizma i kulturalistički retuš

U doba “željezne zavjese” na Zapadu je kružilo pitanje, je li komunizam rastopiv u alkoholu? Pod tim se naslovom još krajem 70-ih godina na pariškim kioscima mogla kupiti antologija autohtonih viceva iz zemalja “istočnog bloka”, osobito Sovjetskog Saveza, kao da je riječ o antologiji disidentske poezije. Ako bi se sarkastično moglo reći da je Gorbačovljeva perestrojka na prijelazu 80/90-ih godina XX. stoljeća svoj konačni efekt donijela u liku pijane demokracije Borisa Jeljcina kao očito potvrđan odgovor na to zapadno-istočno pitanje, čini se da cinični duh ove zagonetke do danas još nije posve ispario. Naime, danas se možemo pitati je li u procesu muzealizacije komunizma, kao posebnog, kulturnog oblika prerade masovno-psihološkog i političkog tereta “komunizma”, destilirana i posljednji talog tog opijata – komunistička kritika komunizma?

Ovdje ću pokušati predložiti to pitanje na kulturološki pojednostavljenom slučaju filozofije *praxis*-a koja za protagoniste tranzicije u postjugoslavenskim društvima, kakvo je hrvatsko, po općem slaganju predstavlja samo primjerak tzv. “kontroverznog” lijevog nasljeđa socijalizma, ali ne i ono što mislim da se može pokazati da zapravo jest – neprevodivi ostatak komunizma za određene oblike kulturologije.

I

Kad danas govorimo o filozofiji *praxis* – a to ime homonimno označava grupaciju, časopis i filozofsko-teorijski sadržaj antidogmatskog marksizma čije vrijeme ‘procvata’ pada u razdoblje od sredine 60-ih do

sredine 70-ih godina u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji – opće je mjesto da predstavlja gotovo bez dvojbe primjerak tzv. “kontroverznog” nasljeđa visoke intelektualne kulture. Kvalifikacija ‘kontroveržno’ ima, dakako, različita opća značenja, ali neka su specifična za konkretni kontekst poput hrvatskog. Taj smisao se ne iscrpljuje u kolokvijalnoj upotrebi izraza u korektnom javnom govoru, koji poravnava sve što izlazi iz okvira političke uravnilovke tzv. liberalnog centra, a po kojoj je kontroveržno tek eufemizam za ideološki ekstremno.

Praxis je najprije bila predmet vehementnog odbacivanja u hrvatskom javnom diskursu o politici i kulturi u 90-ima koji je nastupio s političkim zaokretom prema parlamentarnoj demokraciji, s dolaskom HDZ-a na vlast i referendumom za otcjepljenje od Jugoslavije 1990-91.⁰¹ Ipak, *praxis* je u tome zapravo samo dijelila sudbinu cijelog lijevog intelektualnog nasljeđa, od političke povijesti do kulture i književnosti iz razdoblja prije, za vrijeme i poslije II. svjetskog rata. U drugoj fazi hrvatske tranzicije, nakon izbora 3. siječnja 2001. i stvaranja koalicijske vlasti stranaka iz tzv. lijevog centra, iz tog se procesa surogatne ideološke lustracije 90-ih konačno iskristalizirao slogan ‘hrvatski antifašizam’, kao sveobuhvatni označitelj hrvatske društvene “pomirbe” za sve dileme i kontroverzije u političkim i kulturno-povijesnim pitanjima. To je ime za veliki centar nulte ideologije u kojem izbljeđuju sve razlike, osim ireducibilnih “kontroverzija” s lijeva.⁰²

01 Taj javni diskurs dobro je posvjedočen ne samo u masovnim medijima, poput *Večernjeg lista* i HRT-a, nego i u aktima institucija poput Hrvatskog filozofskog društva (*Glasnik, Filozofska istraživanja*) i Matice hrvatske (javni *Poziv na duhovnu obnovu hrvatskog naroda* u proljeće 1992., kao oglas u novinama i na radiju). Za kritičku diskusiju o tome upućujem na svoje polemičke priloge iz 1992–93. u *Profil*. Magazin za predcivilno doba, prilog *Nedjeljne Dalmacije* (ur. Sandro Pogutz), te zbirku eseja: *Filozofija u pretilo doba. O figurama reprezentacije filozofije naspram politike*, u: *Treći program Hrvatskog radija*, br. 40/1993., str. 88–117. (emisija “Kronika devedesetih”, ur. Kiril Miladinov).

02 Za analizu toga procesa neslužbene lustracije lijevog, koji je u visokoj, akademskoj kulturi proveden na spomenicima “nulte” ili “prve kategorije”, poput opusa Miroslava Krležę, v. polemičke komentare Borisa Budena u zbirci kolumni iz 90-ih *Barikade*, Zagreb: *Arkzin*, 1996.,

U slučaju *praxis* takva politika neutralizirajućeg prevođenja lijeve ideološke tradicije u sveopći centar nije moguća neposredno. Osim što geneza i djelovanje *praxisa* padaju u razdoblje od početka 60-ih i do sredine 70-ih, koje više ne možemo nazivati poratnim, čitavo razdoblje 60-ih godina, a osobito druga polovica desetljeća od 1964-1970., predstavlja doba uspona i sâm zenit jugoslavenskog socijalizma za koji je *praxis* po svome simboličkom statusu u općoj svijesti toliko usko vezana i u kritičkom i u pozitivnom smislu da upravo po toj ambivalenciji predstavlja barem njegov amblematski izraz ako ne i sâm u biti njegove povijesti. Reći “*praxis*”, znači asociirati gotovo automatski ne samo ono što taj izraz imenuje u užem smislu riječi, nego konkretan politički i kulturni kontekst njihova djelovanja – upravo epohu 60-ih u bivšoj Jugoslaviji.⁰³

S druge strane, ‘kontroverzni’ status *praxisa* tiče se nad-nacionalnog i a-nacionalnog tumačenja kulture koje navodno obilježava filozofiju *praxis*, premda urednička politika časopisa nipošto nije bila nezainteresirana za pitanja nacionalnog nego je, štoviše, u njemu vidjela daleko više od jedne aktualne teme – svog glavnog historijskog grobara.⁰⁴



osob. eseje “Mudri Predsjednikov savjetnik Miroslav Krleža” i “Osvajanje središta”. Proces je nastavljen 2001. u skromnijem opsegu javnim prikazivanjem “ljevičarskih” grupa, zaostalih u sektoru NGO-a. Usp. medijsku aferu oko zahtjeva za ostavkom tada novopostavljenog ministra kulture iz SDP-a, Antuna Vujića, 2001., povodom njegove ocjene hrvatskih emigrantskih pisaca 90-ih i apologije P. Célinea.

- 03** Za taj amblematski značaj *praxisa* u političko-simboličkom i kulturnom smislu, koji se osobito u inozemstvu održao i dugo nakon prestanka djelovanja *praxisa*, sve do 80-ih godina, svjedoče različiti iskazi. Tako talijanski filozof Umberto Cerroni prikazuje i komentira transakademski karakter časopisa *Praxis*, vezu njegovih sadržaja sa znanstvenim temeljima Marxove misli, doprinosu progresu socijalizma, angažman kao temeljni smisao filozofije uopće (“Ilijep i hrabar jugoslavenski časopis”), u *Rinascita*, od 31. ožujka 1967. (preneseno u *Praxis* 3/1967, str. 434–435). Slično i Lucien Goldman, intervju za časopis *Odjek*, od 1. 11. 1966. (preneseno u *Praxis* 1–2, 1967., str. 254–255).
- 04** Problematika “nacionalnog” i “nacionalne kulture” višekratno je i intenzivno zastupljena već u prvoj polovici izlaženja časopisa (*Praxis* 3/1965, 4/1968.), i osobito iza 1968.

Za ovaj aspekt “kontroverzije” treba imati na umu da današnju javnu svijest Hrvatske, možda specifično u odnosu na druge bivšejugoslavenske zemlje, karakterizira dvostruka politička negacija. S jedne strane, negacija socijalizma kroz stvarni proces dezintegracije savezne države Jugoslavije i restauracije nacionalne države početkom 90-ih, s pratećom obnovom autoritarne “jednopartijske vlasti” pod jakim personalnim utjecajem prvog predsjednika države, Franje Tuđmana, uz ratno stanje i prateći proces legalno pripremljene uzurpatorske privatizacije društvenog vlasništva, zbog čega se danas čitavo desetljeće 90-ih neformalno, ali općenito i s vrlo jakom negativnom konotacijom naziva “erom tuđmanizma”. S druge strane je negacija neonacionalizma 90-ih kroz tzv. “europski zaokret” ili “drugu hrvatsku tranziciju” (neslužbeno: “detuđmanizacija Hrvatske”) početkom 2000-ih; međutim, taj difuzni proces bio je pripremljen i kao politički program grupacije intelektualaca bliskih političkim strankama liberalnog centra preko časopisa Erasmus iz 90-ih, a odvijao se eksplicitno u ime restauracije “građanskog hrvatstva” nasuprot “južnjačko-ruralnom” i izgradnje “političke kulture”.

Na toj pozadini svaka tvrdnja o *praxisu* kao ‘amblematskom’ izrazu povijesti jugoslavenskog socijalizma čita se danas, u suvremenom hrvatskom kontekstu – ako je uopće predmet interesa – i dalje beziznimno kao identifikacija jedne skupine teoretičara, znanstvenika i intelektualaca iz doba socijalizma sa socijalizmom kao političkim sistemom upravljanja ili s aparatom političke vlasti bivše socijalističke Jugoslavije. Iako je taj dominantni, premda ne i isključivi, način čitanja filozofije i suvremene kulturne i političke povijesti očigledno kontrafaktičan, začuđujuća je njegova djelotvornost u javnoj svijesti osobito u odnosu na groteskno beskrupulozno slizavanje visoke akademske filozofije s hrvatskom “državotvornom” ideologijom u 90-im godinama kao i u odnosu na prethodnu korupciju praxisovskog nasljeđa kroz djelovanje nekih predstavnika beogradske grupe *praxis* u službi srpskog “maspoka” 80-ih i početkom 90-ih, u obliku notorne “antibirokratske revolucije”. No takva pozadina tranzicije čini se

dovoljnom da *praxis* za prosječnu javnu svijest u Hrvatskoj danas ne može predstavljati nikakvu pozitivnu “nacionalnu vrijednost”, poput drugih disidentskih pojava socijalizma, sličnih *praxisu*. U takve pojave spadaju, po mome mišljenju, apstraktne tendencije u umjetnosti iz ranih 50-ih i 60-ih, koje su po svojoj općoj konceptualnoj i političkoj motivaciji (mislim na otklon od socijalističkog realizma i pozadinske teorije odraza, humanistički univerzalizam) blizak projekt *praxisu*, ali uživaju u hrvatskoj javnoj svijesti pozitivniji image kao nacionalno nasljeđe suvremene umjetnosti od *praxisa*.⁰⁵

Otuđ se čini paradoksalnim da jedno konceptualno, politički i ideološki i tako dinamično i polivalentno nasljeđe kao što je *praxis*, nakon izrazito negativne, ali ipak javne diskusije ranih 90-ih, danas postaje nevidljiva stvar u kulturnim percepcijama koje više nisu obilježene nacionalnim, nego post-nacionalnim samorazumijevanjem aktera, globalistički prosvijetljenom sviješću. Ovdje ću navesti i kratko komentirati nekoliko različitih slučajeva nove sljepoće za *praxis*, taj naglašeno kontroverzni predmet socijalizma, zagubljen u procjepima vidnog polja.

Jedan takav slučaj predstavlja izrazita podzastupljenost “lokalnog nasljeđa” danas legendarne ‘68. u kulturnoj manifestaciji Subversive Film Festival, Zagreb 2008. Naime, premda su i “68.” i *praxis* ipak prezentni u konačnim publikacijama ove manifestacije, glavni programski dokumenti konceptorâ svjedoče da je “domaća 68.” bila predviđena samo u primjercima filmova koji su sankcionirani kao “svjetski” (Makavejev i Žilnik), dok širi umjetnički i teorijski kontekst toga filmskog nasljeđa (književna i filozofska produkcija, sociološka i

05 Za negativno vrednovanje pokreta *Exat 51* u hrvatskoj neonacionalnoj ideološkoj paradigmi usp. publicistički koncipiranu retropsektivu Ivica Župan, *EXAT 51 i drug[ov]i*, Zagreb: Mala knjižnica Društva hrvatskih književnika, 2005., također, *Pragmatičari, dogmati, sanjari – hrvatska umjetnost i društvo 50-ih godina*, Zagreb: Ina/Meridijani, 2007. Suprotno tome, za akademski pristup i pozitivno vrednovanje usp. Ljiljana Kolečnik, *Između Istoka i Zapada – hrvatska umjetnost i likovna kritika 50ih godina*, Zagreb: Institut za povijest umjetnosti, 2006.

politička teorija iz vremena 60-ih) najprije uopće nisu bili predviđeni, nego su, različito od drugih tematskih cjelina manifestacije, naknadno kompenzirani *ad hoc* intervencijama.⁰⁶ Ta elipsa konteksta čini se kao simptom nelagode u postnacionalističkoj kulturi koju stvaraju sami akteri najmlađe generacija kulturnih producenata i teoretičara. Naime, dok s jedne strane odbacuju referentni okvir nacionalne kulture kao provincijalizam, prihvaćajući globalistički teorem da suvremeni čovjek nema nigdje supstancijalnu ukorijenjenost, pri tome s nečistom vodom provincijalne kulture bacaju kao indiferentni, beznačajni dio i njezin unutrašnji rascjep, kulturu kritike, ono što uopće tek stvara diferenciju i nadlokalno značenje.

Kao sljedeći stupanj “objektivne nevidljivosti” ili nestajanja jednog kulturnog predmeta uslijed subjektivnog dezinteresa aktera recentnog javnog diskursa navest ću primjerke za potpuno odsustvo referenci na *praxis* u novijoj hrvatskoj stručnoj produkciji u području kulturnih studija i etnografije socijalizma.

Odsustvo filozofije *praxis* iz kulturno-antropološke slike socijalizma obilježava inače kvalitetan zbornik Ines Prica i Lada Čale-Feldman (ur.), *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma* (Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006.).⁰⁷ Iako zbirka pokriva široko

06 Usp. okrugli stol o “68. u Zagrebu” (priredio Srećko Pulig), također *Zarez* br. 231/2008. Taj manjak je primijetio i Slavoj Žižek na samom mjestu događanja, kao sudionik diskusije. Suprotno tome, za obuhvatan pristup ovoj temi v. kontekstualno-historijski i filmsko-teorijski detaljno razrađen prikaz o različitim, sadržajnim i formalnim, oblicima i razinama odnosa filmskih autora Makavejeva, Žilnika i Pavlovića prema *praxisu* u Pavle Levi, *Raspad Jugoslavije na filmu*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2009., I. pogl. “Crni talas i marksistički revizionizam”, str. 23–90, osob. “Montaža: *Praksis*”, str. 48–60 (originalno izdanje *Disintegration in Frames. Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*, Stanford University Press 2007., I. “The Black Wave and Marxist Revisionism”, osob. “Montage: *Praxis*”, str. 29–35). Bliskost filmskih autora s najvažnijim idejama praxisovaca (reprezentiranih preko Gaje Petrovića i Mihajla Markovića), koje Levi pogrešno naziva “marksisti-revizionisti” kao da su heretici staljinističkog marksizma, autor pokazuje na različitim razinama filmske produkcije i artefakta (ideološki, estetski, sadržajno, editorski).

07 Za kritičku diskusiju upućujem na svoj prikaz, B. Mikulić, “Etnologija,

zahvaćen spektar oblika diskurzivne reprezentacije i reprodukcije stvarnosti socijalističkog načina života u bivšoj Jugoslaviji i Hrvatskoj, u različitim historijskim fazama, u službenim i neslužbenim oblicima diskurzivnih procedura, urednica zbornika eksplicitno prepoznaje ideal “subverzivnosti” i emancipacijskog kapaciteta društvenih znanosti u “kritičkoj etnografiji”. U samoj zbirci radova disidentskom nasljeđu *praxisa* tematski je najbliži, iako samo neizravno, prilog Svetlane Slapšak o nacionalističkoj korupciji beogradske književne i humanističke inteligencije iz 80-ih godina, koja djelomice predstavlja nastavak disidentske kulture *praxisa* u Beogradu, od sredine 70-ih godina.

Sljedeći primjerak predstavlja monografija Reane Senjković, *Izgnubljeno u prijenosu. Iskustvo soc kulture* (Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2008.). Usprkos izvanredno bogato dokumentiranoj bibliografiji čak i lokalnih kulturnih časopisa iz doba 60-ih, u kojima je na bilo koji način tematiziran pojam i fenomen masovne kulture, autorica ne dokumentira i ne komentira nijedan od brojeva *Praxisa* u kojima su tematski blokovi ili pojedinačni prilozi posvećeni teorijskim i empirijskim pitanjima kako visoke tako i masovne kulture.⁰⁸ Časopis *Praxis* kao da nije postojao.

Treći, ali kronološki najraniji primjerak novije kulturno-antropološke literature osobito je zanimljiv u kritičkom smislu: Igor Duda, *U potrazi za blagostanjem. O povijesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatskoj 1950-ih i 1960-ih* (Zagreb: Srednja Europa, 2005.). S deklarativnom gestom stipendista britanskih kulturnih studija, autor gotovo neokolonijalistički aplicira jednu uhodanu disciplinarnu paradigmu na povijest domaćeg terena, bez ikakve reference ili posredovanja s domaćim teorijskim nasljedem, bilo kritički bilo pozitivno. Tako autoru čak ni tematika “potrošačke revolucije” (str. 19-24) ne predstavlja dovoljan razlog za dokumentiranje ranog teorijskog



etnografija i postpolitičko svjedočenje”, u: *Filozofska istraživanja* 105, god. 27 (2007), sv. 1, str. 171–178.

08 Usp. *Praxis* 2/1964, 3/1965, 4–5/1965, 4/1967, 3/1970, 6/1971, 1–2/1972.

otpora mentalitetu i ideologiji potrošačke svijesti na samom “domaćem terenu”, već, naprotiv, samo apologije.⁰⁹

Bez obzira na razliku u vrsti među ovim publikacijama, zajedničko im je to da se u njihovoj slici vremena *praxis* uopće ne pojavljuje niti na teorijskoj razini, npr. u statusu mogućeg teorijskog partnera, konkurenta ili protivnika u zajedničkom polju socijalne teorije kulture, niti, što je daleko začudnije, u dokumentarnom dijelu, tj. u statusu objekta ili dijela objekta etnografskog ili kulturno-antropološkog istraživanja socijalizma kamo *praxis* po definiciji spada. Pri tome, čini se da nije riječ naprosto o spontanom nezanimanju za jedno kulturno dobro, koje bi sada bilo mrtvo po tome što je njegovo produktivno vrijeme odavno minulo i koje samo “muzealizacija socijalizma” može djelomice spasiti od potpunog zaborava. Neki elementi spomenutog manjka interesa ukazuju na to da je više riječ o nevidljivosti jedne specifične teorijske kulture pod imenom *praxis* čak i tamo gdje bi iz imanentnih razloga – kako objektno-znanstvenih tako i metaznanstvenih – bilo legitimno očekivati suprotno.

Naime, ako prvonavedeni vid dezinteresa za *praxis* u smislu teorijskog partnera ne predstavlja nikakvo posebno čudo, s obzirom na istaknutu i općepoznatu zastupljenost i utjecaj ne-marksističkih teorijskih paradigmi i ideoloških orijentacija u društvenim i humanističkim znanostima u Hrvatskoj i Jugoslaviji još od 60-ih godina, drugonavedeni vid dezinteresa za *praxis* u smislu dijela objekta istraživanja začudan je u još većoj mjeri jer faktički znači ignoriranje ili brisanje dijelova objekta koji su imanentno njegovi sastavni dijelovi, kao da je riječ o retuš-fotografiji Staljina bez brkova.¹⁰ Potvrdu za

09 Usp. “Žudnja za modernim od velikog je značenja, a neomarksistički teoretičari vole istaknuti da je vjeru u modernost kao preduvjet postojanja potrošačkoga društva prepoznao još Marx” (str. 22). Pod “neomarksistički teoretičari” autor misli, dakako, angloameričke teoretičare (v. fusnotu ad loc.)

10 Utoliko je karakterističnije da se, za razliku od akademske kulturološke produkcije, jedini spomen *praxisa* pod vidom kulturološkog, ili točnije: “kulturalnog”, što ujedno znači i popularnog, može naći u: *Leksikon Yu-mitologije* (web izdanje: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/kategorija.php?id=17>) pod natuknicom “Praxis, časopis” (v. URL

opravdanost očekivanja da se *praxis* nađe na obiteljskoj fotografiji socijalističkog kulturnog nasljeđa pružaju, na drugoj strani, suvremena istraživanja u najbližim znanstvenim kontekstima socijalno-političke povijesti te suvremene umjetnosti i njezina šireg intelektualnog, kulturnog, socijalnog i političkog konteksta gdje se *praxis* razumijeva kao nezaobilazni dio i čimbenik kritičkog pogona suvremene znanosti, umjetnosti, socijalne i političke analize i masovno-kulturnih refleksija.¹¹

S obzirom na hipertrofiranu negativnu vidljivost *praxisa* na početku 90-ih u Hrvatskoj, današnja absencija *praxisa* u kulturnoj antropologiji, ignoriranje popularno-kulturnog značenja jedne izrazito kritičke i kontroverzne teorijske kulture socijalizma pod imenom *praxis*, koja je posvjedočeno imala bliske dodire i utjecaj u sferi visoke i popularne kulture, nije neopravdano naprosto i samo po isključenju visoke filozofije iz nasljeđa socijalizma kao predmeta istraživanja. To ignoriranje dijela objekta istraživanja doima se objektivno, bez obzira na subjektivne namjere producenata kulturološkog diskursa o socijalizmu, kao prešutni, netematizirani prekid glasne, negativne, nacionalistički motivirane diskusije o *praxisu* u 90-ima, i otud posredno, kao akt poricanja samog nacionalizma znanosti i visoke kulture 90-ih umjesto konfrontacije s njime. Utoliko se izostavljanje *praxisa* iz objekta znanosti o socijalizmu 60-ih ponaša kao istina kulturno-antropološke metaznanosti postsocijalističke tranzicije, kao zamjenski akt za njezinu vlastitu prešutnu apstinenciju od kritike, preuzetu zajedno s disciplinarnom paradigmom kulturnih studija.



<http://www.leksikon-yu-mitologije.net/read.php?id=780>.

- ¹¹ Usp. Nebojša Popov, *Društveni sukobi. Izazov sociologiji*. "Beogradski jun" 1968., Beograd: Službeni glasnik, 2008. koji je i sâm pripadnik kruga oko *praxis*. S druge strane, usp. Ljiljana Kolečnik, "Delays, Overlaps, Irruptions: Croatian Art of 1950's and 1960's" (izlazi) u: *Different Modernisms, Different Avant-Gardes*, ed. Sirje Helme, Tallinn: KUMU, 2009., gdje se autorica višekratno referira na predstavnike užeg i šireg autorskog kruga *praxisa*. Usp. također zbornik radova Boris Kanzleiter, Krunoslav Stojaković (ur.), "1968" in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente, Bonn: J. H. W. Dietz Nachf., 2008.

Umjesto moguće daljnje analize u smjeru identifikacije ideološkog sindroma u ideološki neutralnoj kulturnoj antropologiji, upozorit ću u nastavku [v. ovdje 4.04. *Politicum poieze*], obrnuto, na neke točke koje se čine relevantnima za karakterizaciju filozofije uopće kao nužnog objekta kulturno-antropoloških pristupa socijalizmu. No, paradoksalno, te točke barem djelomice opravdavaju ocrtanu “absenciju” filozofije *praxis* iz obzora kulturnih studija. Paradoks ću pokušati razriješiti tako da prihvatim grijeh performativnog proturječja i, donekle diletantski, simuliram kulturno-studijski pristup ovoj temi. Drugim riječima, pokušat ću nadoknaditi manjak recentnih kulturnih istraživanja navodeći razloge za to da filozofiji – ukoliko je sâma kulturni agent i kulturni proizvod – nužno pripada mjesto u kulturnim studijima sve do točke u kojoj ona sâma predstavlja prevrat u kulturnom polju, unoseći ga iznutra, i izmiče iz deskriptivnog polja kulturologije. ●

NAPOMENA

U povodu 85. rođendana profesora Milana Kangrge na 1. svibanj planirali smo nov opsežan interview o njegovoj filozofiji i kritičkoj poziciji u svjetlu ovogodišnjeg obilježavanja 40. obljetnice “Šezdesetosme”. Ujedno, interview je trebao poslužiti i kao promotivni razgovor o njegovoj novoj knjizi predavanja *Klasični njemački idealizam*, čija je publikacija u FF pressu Filozofskog fakulteta, na poticaj Odsjeka za filozofiju, priređena u čast njegova 85. rođendana.

Karl Marx u SC '68?

Visoka životna dob od 85 godina jednog tako intenzivnog intelektualnog radnika kao što je Milan Kangrga već je po sebi razlog za poštovanje i slavljenje. No njegov 85. rođendan na 1. maj, koji je s nestrpljenjem iščekivao, poklapa se s 40. godišnjicom burne '68., pod kojom se ovdje obično podrazumijeva nekoliko dana tzv. "lipanjskih gibanja" u Zagrebu ili "junskih događanja" u Beogradu i drugim sveučilišnim gradovima bivše Jugoslavije. Ipak, Kangrgina godišnjica života poklapa se sa samim početkom tih zbivanja u izvanlokalnim razmjerima, a to je "maj '68. u Parizu" koji je počeo baš na 1. maj i koji se smatra simboličkim reprezentantom cijele te godine. Tada je Kangrga imao 45 godina!

Preklapanje brojki i datuma bila bi banalno patetična pseudomistika pretjeranih značenja, kad u njoj ne bi postojala jedna racionalna ali ne zato lakše uhvatljiva jezgra. Ta značajna godina povijesti suvremenog svijeta zadesila je Kangrgu u starosnoj dobi Platonova idealnog filozof-političara, točno u sredini između idealnih 40-50 godina života u kojima se konačno doseže mudrost! Ta dobra mjera nije dakako ni za Platona bila puki astrološki izračun sretnog doba po zvijezdama niti bioritmički proračun optimalno zdravog života kad filozofski muž treba konačno postići *akmé* u svome poslu. To je za Platona doba intelektualne i moralne zrelosti kad filozof treba prijeći u drugi rod, kad od "trutovskog života" visoko i apstraktno mislećeg dokoličara treba postati "pčela" i preuzeti društveno plodonosne poslove!

U onom prvom dijelu egzistencije, u "čistoj" ili teorijskoj filozofiji, Kangrga je već do tada postigao vrhunac udarivši temelj svome autorskom

identitetu i to sa svojom disertacijom *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1960.). To je knjiga za koju mnogi poznavaoi njegova filozofskog djela smatraju da bi postala epohalnom u evropskim razmjerima da je tih 60-ih godina bila prevedena barem na njemački. Ali, premda Kangrgi, osobito u poznim godinama, nije bila strana želja za javnim priznanjem svoga rada – smatrajući s pravom da kritička kultura mora biti konstitutivni moment samorazumijevanja modernog društva ukoliko je ono moderno, a ne rezervat za lijepe duše moralizma ili pak društvene parije, nepripadne i “posljednje Mohikance” – Kangrga na svojim počecima nije, kao i svaki energični i originalni mislilac, strahovao od pomanjkanja produktivnih ideja i nije osobito revnosno mario za promociju i brza ovjekovječenja svoga *work in progress*. Sva potonja Kangrgina djela, koliko god bila složenija i razrađenija od disertacije – a to pored studijâ o etici osobito važi za knjigu *Praksa-vrijeme-svijet* iz 1985. – pokazuju da ona nisu samo izvedena iz njegova “izvornog uvida” u filozofiju Karla Marxa i klasični idealizam nego su zapravo uvijek nove razrade toga uvida.

O onom drugom dijelu egzistencije, o metamorfozi filozofa “iz truta u pčelu”, ostalo je otvorenim pitanje je li Kangrga doživio i interpretirao zbivanja 68. kao *kairós* svoje filozofije koja je od njegovih akademskih početaka, po sadržajima i refleksivno-kritičkoj ambiciji, već inherentno bila politička. Je li, dakle, 68. bila trenutak “svoga vremena”? U njegovim terminima rečeno – je li to bio prijelaz iz *praxis*, tj. iz teorijsko-filozofskog medija oličenog u časopisu *Praxis*, na zbiljsko stanovište prakse, s mišljenja revolucije na revolucionarno misaono djelovanje? Ovakvo pitanje podrazumijeva, dakako, napetost naslijeđenu iz Marxove 11. teze, ali još urgentnije ona evocira problem političkog aktivizma filozofije koji nije manje izražen čak i kad je filozofija, poput *praxisa*, po svome samorazumijevanju politična. O tome problemu svjedoče najmanje dva momenta iz Kangrgina odnosa prema 68.

U opisivanju događaja 68. u Zagrebu u tekstu pod naslovom “Burna šezdesetosma” u knjizi *Šverceri vlastitog života* (hrvatsko izdanje Split: Kultura & Rasvjeta, 2002.), Kangrga opisuje plastično neke pojedinosti “dvaju dana 68.” u Zagrebu (5. i 6. lipnja). Osobito je provokativna jedna

naoko usputna pojedinost o tome kako je u srijedu 5. lipnja prije podne, nakon redovnog predavanja iz etike, sreo Gaju Petrovića na hodniku Odsjeka gdje ih je “dvoje studenata” upozorilo na skup u Studentskom centru i pozvalo da se pridruže tom skupu jer “tamo pripadaju”. Iz Kangrgina opisa stječe se dojam da su obojica, i on i Petrović, bili zatečeni i viješću o studentskom skupu u Zagrebu, iako su beogradska događanja trajala već puna tri dana, i očekivanjima studenata da se tamo pojave. Kao da nisu bili svjesni očekivanja mlade intelektualne populacije da upravo oni kao vodeći praxisovci simbolički preuzmu ulogu teorijskih vođa, saveznika ako ne i “zaštitnika” uskomešane studentske mase u potrazi za teorijskom glavom.

Premda je taj motiv poznat i tematiziran u nasljeđu 68. kao odbijanje filozofskih glava – poput frankfurtovaca od tada već umirovljenog Horkheimera, preko Adorna sve do Marcusea, najagilnijeg suputnika studenata – da sudjeluju u silovitoj političkoj akciji, za Kangrgino samorazumijevanje u ulozi posrednika između revolucionarne teorije i praktičke akcije čini se karakterističnom jedna druga pojedinost. U citiranom tekstu Kangrga opisuje kako je u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja, na 5. maja 1968., mjesec dana prije lipanjskih zbivanja, osobno organizirao svečano obilježavanje Marxove 150. obljetnice u Studentskom centru, čak s umjetničkim programom, ali da se tom prilikom u velikoj dvorani Centra pojavilo tek 20-ak osoba! Osim što se, razočaran odazivom, zarekao da se osobno nikad više neće poduhvatiti bilo kakve slične manifestacije, taj događaj ne-događaja dobiva na značenju ako se uzme u obzir okolnost da se taj neuspjeli pokušaj evociranja Marxa zbio u vrijeme kad su već bili u punom jeku studentski revolti u Francuskoj i u Njemačkoj i u Italiji, na jednoj strani, i “praško proljeće” na drugoj strani, prepuni evokacija Marxa? Kangrga u knjizi ne objašnjava kako je razumio taj dezinteres studenata, je li se on ticao upravo Marxa ili je to bio samo poslovični dezinteres mladeži za ne baš popularni oblik oficijelne “priredbe” pa još i s “umjetničkim programom”? Je li jugoslavenskoj studentskoj mladeži bilo toliko previše poezije da je studentima za dolazak na neku “značajnu obljetnicu”

trebao rock-koncert i “cuga” – što bi se danas jednim imenom nazvalo “hladno pivo”?

U bujici ondašnjeg indentificiranja ne samo s intelektualnim nasljedem Marxa nego i s njegovim likom u različitim pop-kulturnim oblicima, taj ne-susret zagrebačkih studenata s Marxom bizarno podsjeća na poznatu scenu iz filma Michelangela Antonionia *Zabriskie Point* (SAD 1970.), u kojoj uhapšeni student (glavni lik) nakon debate u kampusu i privođenja, na pitanje policajca kako se zove odgovara “Karl Marx”, nakon čega policajac pita: “Kako se to ‘speluje’?” U toj ironičnoj figuri fikcionalnog govora filma ogleda se isti ne-susret i promašaj između različitih društvenih aktera, premda je “ime Marxa” izravno ponuđeno kao predmet simboličke razmjene, štoviše kao provokacija i poticaj za komunikaciju u graničnoj situaciji društva kao što je generacijski revolt.

Ako, dakle, s Marxovim imenom na 5. maja 1968. nije kresnuo revolucionarni moment 68. u Zagrebu, dotle su u Beogradu tamošnji studenti – u to vrijeme već tjednima unaprijed “agitirani” događajima u Njemačkoj – slali pisma podrške Dutschkeovoj vanparlamentarnoj opoziciji u njezinim akcijama protiv njemačke vlade s novim zakonom o izvanrednom stanju i izvanrednim ustupcima NATO-u i preimenovali beogradski univerzitet u “Crveni univerzitet Karl Marx”. Na toj pozadini nije posve jasno što razotkriva to Kangrgino evociranje propale priredbe za Marxa 5. maja u Zagrebu. Je li onda naknadno pronalaženje Marxa u Beogradu – ‘slovkanje’ Marxova imena u ime svoga univerziteta – bilo rezultat praxisovske škole ili samo upotreba opće ikone, poput Che Guevare, Maoa, Ho Ši Mina? Jesu li studenti bili jednako zatečeni evociranjem Marxa na njegov 150. rođendan kao što su *praxis* filozofi mjesec dana kasnije, 5. lipnja, izgledali iznenađeni očekivanjima studenata da se pojave na skupu u Studentskom centru?

To međusobno promašivanje ima svoje pozadinske konfiguracije. U to vrijeme, i časopis *Praxis* i Korčulanska ljetna škola djelovali su već pune četiri godine, a te 1968. godine tema zasjedanja na Korčuli bila je “Marx i revolucija” – u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja! Bile su prisutne dvije najslavnije glave lijeve filozofske scene toga

doba, Ernst Bloch i Herbert Marcuse, od kojih je Marcuse bio neosporni teorijski guru studenata i u Americi i u Evropi. No, na temelju različitih dokumenata o događajima, koje su objavljeni u posebnoj i po mnogočemu fantomskom svesku časopisa *Praxis* pod naslovom “Jun–Lipanj 1968. Dokumenti” – taj svezak časopisa inače ima iste oznake kao regularno objavljeni broj 1/2-1969., u kojem su publicirani materijali sa zasjedanja Korčulanske ljetne škole “Marx i revolucija” iz ljeta 1968. – čini se nedvosmisleno da je osnovna filozofska motivacija studentskih gibanja ‘68. bila ipak autohtona, a ne “pomodni uvoz sa Zapada”. Tako se onda, a također i kasnije, moglo čuti od kritičara raznih provenijencija na račun te “ljevičarske”, “ultraške”, apstraktno-humanističke kulture emancipacije i univerzalizma, od partijskih političara do kulturnih nosilaca nacionalističkih programa. Drugim riječima, čini se smisleno i opravdano tvrditi da nije Herbert Marcuse – dakle, to veliko individualno ime suvremene filozofije – bio odozgo teorijski vođa studenata jugoslavenskih sveučilišta, ili barem ne jednako intenzivno i ne na isti način na koji je to bio u Americi i u Evropi, nego da je to odozdo bila grupacija *praxis* koja je prethodno, kroz časopis i konferencije na Korčuli, stvorila i sadržaje i *image*, koji su im bili potrebni ne samo za osobnu ili grupnu identifikaciju nego i za ono što je tek trebalo postići – subjektiviranje u izvanpartijskog i izvansistemskeg političkog aktera. Otud, ono što su studenti promašili pod imenom Marxa 5. maja 1968. nije teorija nego trenutak političke subjektivacije koju su mjesec dana kasnije tražili od svojih teorijskih učitelja na hodniku Odsjeka za filozofiju.

Ovdje nije interes unositi umjetni razdor u pozicije Marcuse–*praxis*, i to ne samo po teorijskoj liniji nego ni praktički. Stalo je do markiranja njihove uloge s obzirom na pitanje eksplicitnih teorijskih referenci studentskih demonstancija i neposrednih političkih ciljeva, gdje empirijski prioritet pripada *praxisu*, dok se Marcuseovo prisustvo više očitovalo u pop-kulturnom aspektu demonstracija. Ovo razlikovanje osobito je relevantno upravo s obzirom na mjesto i značenje Milana Kangrge, koji je eksplicitno i opetovano isticao svoju najveću filozofsku

bliskost upravo s Marcuseom, a ne sa Sartreom ili Lukácsom, kako to proizvoljno postavljaju neki ocjenjivači Kangrgina djela.

O tome empirijskom prioritetu *praxisa* – što ne znači toliko lokalnu autohtonost i autarkičnost gibanja 68. nego zapravo njegovu teorijsku autonomnost – govore neke izvanjske okolnosti. Marcuseove su kritike potrošačkog otuđenja čovjeka u *Jednodimenzionalnom čovjeku* i emancipacijskim programom njegove kulturno-teorijske kritike psihoanalize u tada kulturnoj knjizi *Eros i civilizacija*, iako napisane i objavljene u Americi još u pedesetim godinama, recipirane relativno kasno u Evropi; u Njemačkoj su prevedene tek u prvoj polovini 60-ih. Ta kasna recepcija osobito važi za njegovu knjigu *Um i revolucija*, koja je nastala u Americi na engleskom jeziku 1941. a također je ušla u filozofsku recepciju u Evropi tek u 60-ima. I upravo je ta knjiga u većoj mjeri filozofsko-programska u Marcuseovu opusu nego one druge dvije kulturno-kritičke knjige i upravo je ona u presudnoj mjeri bitna za Kangrgino filozofsko-političko samoprepoznavanje. U disertaciji *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1960., koja je publicirana 1963. u Zagrebu, a 2. izdanje 1980. u Beogradu, Kangrga još ne citira tu Marcuseovu američku knjigu koja još ne postoji u Njemačkoj, dok ona u Kangrginim kasnijim djelima, osobito onima koja su izravno posvećena interpretacijama klasičnog njemačkog idealizma, predstavlja nedvojbeno glavnu referencu.

To značenje Marcusea potvrđuju iznova Kangrgina predavanja iz klasičnog njemačkog idealizma, ponovo držana i objavljena na Odsjeku za filozofiju kao i najavljena knjiga pod naslovom *Filozofija i spekulacija* kojoj pridaje središnje filozofsko-teorijsko značenje u svome opusu. ●

03.

**politički
ekstrospekt
90ih**

Zastave:

povratak kritičkog diskursa iz estetske analize kiča

Svaki sretan pisac sretan je na isti način, on je nacionalna veličina. Nesretan pisac – onaj kojemu, dok piše, uspijeva i da misli – nesretan je na svoj način! Na aktualnoj hrvatskoj književnoj sceni pojavio se posve čudan tip mislećeg pisca-spisateljice: njega ne progoni, kao nekad pisca-disidenta u komunističkim režimima, nikakav policijski ili partijski aparat, prijeke partijske sudovi ne tjeraju ga u logor i zatvor, u mit “unutrašnje emigracije” ili pompu izgnanstva na Zapadu, njegova se literatura ne guta potajno u asketskim samizdat-uvezima i prijepisima. To je sad pisac-spisateljica umjesto kojeg njegova vlastita literatura – da bi ispunila uvjet nesreće, nužan za spisateljsku praksu i izbjegla smrt u šutnji – emigrira u tuđi jezični medij, dok on u svome književnom i društvenom okolišu ima jedino demokratsko pravo da šuti; govoriti može tako da putuje kamo god hoće i da se više nikad ne vrati, barem ne javno.

Knjiga eseja, feljtona, meditacija, fragmentarnih zapisa i anegdota Dubravke Ugrešić, radova literarno-kritičke, metakritičke i kulturološke naravi, nastalih najvećim dijelom u razdoblju 1991-1994., pod naslovom *Kultura laži*, koja se na osnovi hrvatskog rukopisa početkom godine prvo pojavila na nizozemskom, a jesenas i na njemačkom jeziku (u veoma uspjelom prijevodu Barbare Antkowiak) događaj je hrvatske književnosti *in absentia*, dakle na način čija se apsurdnost pokazuje to većom što se s manje dvojbe može reći da je ta ne-hrvatska knjiga hrvatske literature ujedno jedini književni proizvod od ranga u novom hrvatskom političkom dobu. Drugim riječima, Dubravka Ugrešić kao da je simbolički postala hrvatskom spisateljicom onda kad je to prestala biti faktički!

Ta neobična okolnost počiva na čudnovatoj instituciji demokratskog prava na “ostavku” i “samoprogonstvo”, koje je u novoj Hrvatskoj 1990. formulirano kao ultimativni zahtjev ideoloških restauratora Hrvatske za “bezuovjetnom kapitulacijom lijeve inteligencije” (cit. akademik D. Brozović). Knjiga *Kultura laži* postoji kao javna činjenica samo u mediju dvaju stranih jezika. U smislu hrvatskog književnog djela, ona je javno nedostupna, privatna i utoliko anonimna činjenica autoričina rukopisa. Istovremeno, to je knjiga u kojoj autorica daje otkaz nacionalistički definiranom hrvatskom spisateljskom korpusu i odabire apstraktni identitet pisca koji “stupa branikom lijepe književnosti” (u tome smislu, prilog “Laku noć, pisci, ma gdje bili” središnji je tekst knjige i jedini koji je prethodno objavljen na hrvatskom jeziku). Konačno, taj otkaz je metaliterarni pristanak spisateljice Ugrešić na progonstvo, upravo njegova književna formulacija, neka vrsta demokratskog *deala* o izgnanstvu s hrvatskom književničkom i književno-teoretičarskom elitom koja ju je – u liku autoriteta pokojnog pisca Antuna Šoljana⁰¹ i germanista Viktora Žmegača⁰² – simbolički isključila iz hrvatskog književničkog korpusa povodom objavljivanja dvaju drugih eseja u inozemstvu⁰³. Dubravka Ugrešić je tom gestom samopostavljenih funkcionera hrvatskog državnog aparata u polju književnosti otpisana iz te iste hrvatske književnosti kao post-jugoslavenski škart, nepotrebna roba: njoj se doduše ne odriče “specifičan talent” (Žmegač) – dar za književno kačkanje u žanru naivističke soc-književnosti, za koju je pobirala književne nagrade pod bivšim režimom – ali se, eto, izvan književne fikcije “nije snašla u raljama rata, poput svoje intraliterarne naivke Štefice Cvek” (Šoljan). Dakle, Dubravka Ugrešić nije se snašla u raljama novog hrvatskog života. Otuda joj se, objektivistički, priznaje u najboljem slučaju status bivše-jugoslavenskog pisca, kojega ni hrvatski

01 “Dubravka Cvek u raljama rata”, *Večernji list*, 11. XI. 1992.

02 V. Žmegač, Pismo redakciji časopisa *Literatur und Kritik*, Salzburg, travanj, 1993.

03 Eseji “Čist hrvatski zrak” (u: *Die Zeit*, od 23. listopada 1992.) i “Kultura licitarskog srca” (u: *Literatur und Kritik*, Salzburg, veljača 1993.).

jezični izričaj ne može oprati od jugoslavenstva i prevesti preko ideološke provalije u novo hrvatsko doba!

Tim je činom zla fabula o slobodnom piscu koji, ako istinski piše, “ne poznaje nacionalne granice”, otisnula svoj papak u hrvatskoj stvarnosti: Dubravka Ugrešić je postala piscem na letećem koferu, a njezin književni rad – predavanja o hrvatskoj književnosti, esejistika – postao je književnost na gostovanjima, “Gastliteratur”. Ukratko, ona je slučaj novog pisca tranzicije – dobrovoljnog prognanika novih nacionalnih demokracija, koji se danas u rječniku cinično moralističke evropske kulturne elite samilosno zove “istočnoevropskim brodolomnikom” ili, politički korektnije i tehnički hladnije: “oponentom istočno-evropskih nacionalističkih demokracija”, “anti-nacionaliste croate”.

Melankolični pisac iz eseja Dubravke Ugrešić “Laku noć, pisci, ma gdje bili” – onaj koji u trenutku postajanja svoje zemlje demokratskom ne samo što hoće pisati već pri tome i misliti – dobio je sve što je zaslužio u tom povijesnom trenutku: pravo da bude program “uljuđeno”, bez prolijevanja krvi, iz novostvorene nacionalne zajednice koja ima liberalno-demokratsko pravo većine da ne podnosi ni njegovu kritiku ni njegovo prisustvo. To je zajednica koja se ne pokazuje tolerantnom samo tako da ignorira “drugačije mišljenje”, već nameće takvome moralnu obavezu da “barem” šuti. To je zajednica u kojoj se jedno bespravno stanje, stanje režimskog progona iz prošlih, tzv. “olovnih” vremena, vratilo kao arhaisko prastanje, stanje u kojem sâm režim može ostati po strani, da bi sâm zajednica kažnjavala za uvredu bogova i kumira nacije.

To je zajednica u kojoj se “pisati misleći” može još samo s drskom ironijom ili pak, kao Dubravka Ugrešić, s gorčinom i sjetom melankolije. Ono što i o čemu ona piše nisu optužbe za novu nepravdu nego je pitanje vlastite odgovornosti pred onim što su svi drugi književnici smatrali neizbježnim, nužnim zlom i bespredmetnim problemom: pitanje odgovornosti za rat. Ali tužna spisateljica u ideološki sretnoj okolini dosadno je naivna poput Kalimera: ona je jedina koja hoće popravljati tamo gdje zajednica ne misli da se ima što popravljati; spisateljica je ta koja ne vidi neumitnost prošlosti, normalnost u nenormalnom stanju svoje

zemlje, demokratski lik i duh u književnom aparatu države, u zdušnim književničkim propagandistima nacionalističke mržnje. Ona ne može promijeniti svoje nepristajanje i zato je sama krivac (v. eseje “Kultura laži”, osobito “Poziv: intelektualac”, “Šrapneli i knjige”).

Ali propagatori nove hrvatske ispravnosti nisu u pravu. Stav spisateljice Dubravke Ugrešić nije moralna indignacija naivnog pravednika koji uzvikuje “To je laž, to je laž, to je laž!”, niti “štefičinsko” slijeganje ramenima pred nesavladivošću života što melje. Na mjestu moralne indignacije nad laži normalnosti u esejima i feljtonima Dubravke Ugrešić stoji intelektualno uporna i pronicljiva analiza fenomena koji se ponavljaju, traganje za istinom sredstvima estetičkog diskursa. Njezin melankolični izbor apstraktnog identiteta pisca ‘koji hoda branikom lijepe književnosti’ u eseju “Laku noć ...”, dakle izbor da bude piscem naprosto umjesto nacionalnim piscem, doživio je u knjizi eseja *Kultura laži* svoje istinsko književno oživotvorenje. Izbor apstraktnog književnog identiteta, koliko god bio u prvi mah regresivan u svome pozivanju na općeljudsko i demokratsko pravo na slobodu govora, urodio je literarnim djelom metaknjiževnog esejističkog žanra čiji estetski i reflektivni momenti predstavljaju vrhunski događaj same hrvatske književnosti: knjiga *Kultura laži*, izašla na njemačkom i holandskom jeziku, knjiga je o hrvatskoj stvarnosti, njezina autorica izvorno piše na hrvatskom jeziku, a sredstva literarnog diskursa kojima se služi, noseći su momenti analitičkog diskursa nefikcionalnog i objektivističkog karaktera. Njezine teme su metaliterarne i kulturološke.

Kultura laži književno je djelo u smislu “lijepe književnosti” po svojim stilskim i jezičnim karakteristikama, po literarnom postupku. Ali sabrani tekstovi su primjerci analitičkog diskursa o književnim, kulturnim, političkim, društvenim, individualnim i kolektivnim pojavama u uvjetima rata. Knjiga je produkt književnosti i prilog njezinoj spoznaji. Najveći dio eseja, zapisa i feljtona, sabranih u knjizi, građen je postupkom razvijanja (razmotavanja) govornih figura – stilskih poput palindroma i metafora, diskurzivnih poput slogana, parola i viceva – ili pak vizuelnih znakova, simbola, masovno-medijskih inscenacija i

svakodnevnih scena u modele eksplanacije i instrumentarij spoznaje. U toj knjizi semiotičke i stilističke jedinice čine okosnice spisateljskog postupka i istovremeno način posredovanja spoznaje u kulturološki, metapolitički i socijalno-psihološki diskurs. To osobito vrijedi za autorefleksivne i autohistorizirajuće eseje “Povijest jednog palindroma”, dramaturški i stilistički možda najsavršenijeg štiva u knjizi, te “Ostvarenje metafore”, ali također i za objektivističku perspektivu eseja o javnoj ikonosferi, medijima i konzumnoj subkulturi poput “Kultura licitarskog srca”, “Šrapneli i knjige”, “Život kao soap opera”.

Savršenstvo književne forme što ga posvjedočuje ova knjiga melankolične semiotičke analize hrvatske stvarnosti Dubravke Ugrešić, osobito pak spoznajna vrijednost te analitičkog diskursa estetičkim sredstvima književnosti, od prvih je objavljenih eseja (“Čist hrvatski zrak” i “Kultura licitarskog srca”) markiralo točku njezine moralne propasti u novoj hrvatskoj književnoj zajednici. Poput svoje “Štefice Cvek” ili Mandeljštamova papagaja iz istoimenog eseja “Popovi i papagaji”, posvećenog disidenciji “prije” i “poslije” početka rata među jugoslavenskim narodima, zemljama, i kulturnim elitama, spisateljica Ugrešić je u trenutku uspostave novog političkog stanja u hrvatskoj književnosti proigrala svoje demokratsko pravo da šuti i tako je za to svoje nepodnošljivo brbljanje zaslužila kod te iste elite da joj se stavi pokrivalo preko kaveza. Kao da je lišena svakog moralnog ćutla, ona na scene pokopa palih hrvatskih vojnika, u škrinjama umotanim u nacionalne zastave, reagira s esetskom indignacijom, ona to naziva kičem. Za tu opscenost stigla ju je fetva na mitteleuropski način – bez prolijevanja krvi – s najvišeg mjesta hrvatske kulturne elite: “Tko je estetički osupnut (sc. nad beskrajnom patnjom tih ljudi), taj po teoriji Hermanna Brocha sâm proizvodi kič, takoreći meta-kič” (cit. V. Žmegač). Makar tema drečećeg nacionalističkog kiča na najvišim mjestima državne i nacionalne reprezentacije u Hrvatskoj nije ni privilegirani predmet bavljenja ni ekskluzivno otkriće Dubravke Ugrešić, upravo za njom je zbog navodne opscenosti njezinog estetičkog prenemaganja nad “kičem zastava”, kojim je uvrijedila nalog nacionalnog pijeteta nad

“beskonačnom patnjom ljudi”, konačno odapeta strijela ušutkivanja – takoreći na vlastito traženje. I to “po teoriji Hermanna Brocha”.

Međutim, navodni moralizam estetike ili esteticizam na polju moralnog nije konflikt semiotičkog diskursa Dubravke Ugrešić. Navodna neprikladnost da bude “estetički osupnuta” ili da estetički presuđuje nad beskrajnim jadom ljudi što sahranjuju svoju djecu i traže utjehu od smrti u kičerskoj simbolici uzvišenosti državne zastave, ne potječe, kako pretpostavlja Viktor Žmegač, iz larpurlartističkog uvjerenja o apsolutnoj neovisnosti estetičkog iskaza. Narativ, tekstovi Dubravke Ugrešić upravo su nabijeni melankolijom, sjetom i žaljenjem zbog tisuća smrti tih ljudi. Karakteristična sentimentalnost esejističkog diskursa Dubravke Ugrešić seže toliko duboko da je takoreći u posljednji čas, prije utapanja u afaziji pred moralnim užasom, uzdiže još samo estetički interes za detalj, fascinacija naborima i bojama zastave, estetskim detaljem u reprezentaciji morala. Ono što nosi estetički interes, nije dakle njezina privatna moralna indignacija, već upravo kritika same forme reprezentacije morala, kritika “zastave” kao najviši estetički izraz fascinacije njome. Na temi smrti Dubravku Ugrešić fascinira, kao spisateljicu, književnog povjesničara i teoretičarku, simbolička reprezentacija smrti. Ona kao da doista u općosti crnila nacionalne boli, nad tim herojskim smrtnima hrvatskih vojnika, od svega vidi samo šarenu zastavu. Ali u tome ne leži trenutak njezine estetske indignacije nad moralnom činjenicom, već trenutak estetičke refleksije o ideološkoj reprezentaciji smrti, o skandalu šarenila zastave na mjestu navodno čiste i nevine ljudske boli koju pretpostavlja njezin kritičar – dakako, prema načelima “teorije Hermanna Brocha”.

Ono iznad čega to otkriće skandala zastave uzdiže estetski diskurs Dubravke Ugrešić jest upravo cinizam i hipokrizija moralističkog pogleda kritičara koji državnu zastavu na ljesovima mrtvih mladića pokušava deprivirati od stvarnog ideološkog sadržaja zastave – od državne uzurpacije “beskrajnog jada ljudi” – i predstaviti kao normalan izraz etničkog folklora, pučkim običajem (“poznato je da ponekad, na zahtjev roditelja poginulih vojnika”, cit. V. Žmegač). Tom ciničnom kvazinaturalizacijom simboličkog, koju unosi kritičar spisateljice,

pokušava se izbrisati sâm prizor ideološke reprezentacije smrti. Simbol kao jedino polje diskurzivnosti i refleksije nestaje netragom, a otvara se polje čiste besadržajnosti, polje ganuća, sentimentalnosti bez forme (afazija pijeteta). Riječ je o strategiji zamjene argumenata koji počiva na nelegitimnom suprotstavljanju estetskog i simboličkog naprama “radikalno moralnom”, argumenta koja pokušava sugerirati da je simbolička ili estetska dimenzija kulturološkog fenomena poput sahrane naturalna, da su državne zastave oprirođeni dio smrti, zahtjev roditelja, a ne države. Kao da državna (ili crkvena) zastava nije specifičan formalizirani estetski moment pogrebnog rituala, sredstvo simboličkog prisvajanja tuđe smrti i njezino prevođenje u “posljednje pripadništvo”! I kao da se estetička analiza rituala smrti ovdje ne tiče sredstava njegova simboličkog podržavljenja i organizirane ideologizacije smrti! Prigovor književnog kritičara Žmegača o opscenosti na račun estetičke analize kiča kod Dubravke Ugrešić sâm ne cilja ni na što drugo do na ciničnu naturalizaciju ideologije, na njezino prevođenje u kvaziprirodne, upravo etničke, oblike moralnosti. Otuda na mjestu meta-kiča ne stoji navodno opscena estetička indignacija Dubravke Ugrešić, već inscenacija samoganuća nad ganutljivošću prirodnog i normalnog kiča u pogledu novog ciničnog čuvara etničkog morala na hrvatskoj društvenoj sceni u liku povjesničara i teoretičara književnosti Viktora Žmegača, od koga bi se, s obzirom na njegovo poslovično lijevo kritičko-intelektualno porijeklo, to najmanje očekivalo.

Kič u mediju moralnog suda reproducira onaj tko “estetički sud” zabranjuje kao opscen u stvarima gdje, tobože, prestaje estetika i počinje čista moralna osjećajnost. Da je takva zabrana “opscene” estetičnosti na mjestu morala i sama estetski čin, odnosno forma estetiziranog meta-kiča u moralu, vidi se iz refleksivne forme suda koji proizvodi efekt kiča: To nije samo lijepo, nego je ganutljivo divno moje osjećanje lijepog. Prenesena na moralni sadržaj, ta refleksivna forma kiča glasi: Kako je potresna smrt mladih hrvatskih vojnika i kako je duboka bol njihovih roditelja. No istinski ganutljiva je moja moć čistog, neideološkog iskrenog suosjećanja.

Značaj te refleksivne, odnosno autoreferencijalne, forme sastoji se u tome da otkriva logičko prvenstvo subjektivne moći uživanja u doživljaj pred samim doživljajem. To je prvenstvo subjektivne samoinscenacije za doživljaj i u doživljaju, prvenstvo koje uvjetuje da uobraziljska moć autorefleksije – prijenos partikularnog doživljaja u narcistički samodoživljaj subjekta – daje oblik sadržaju senzacije, a samu senzaciju pretvara u sintetičko, sraslo, oprirođeno jedinstvo forme i sadržaja. Ta samoinscenacija subjekta u doživljaju u istom je smislu konstitutivna za kič u kojem apercepcija subjekta u transcendentalnoj estetici i filozofiji spoznaje ima apriorni status pred percepcijom.

Nelagodna moć kiča leži dakle u njegovoj bliskosti s uzvišenim. Ona potječe upravo odatle da njegova forma ponavlja transcendentalnu strukturu estetskog doživljaja, za koju je konstitutivno autorefleksivno prisustvo subjekta i doživljaj doživljaja. Na tome počiva refleksivna osnova i osjećanja uzvišenosti i njegova susjedstva sa situacijom kiča. Otuda je zabrana estetike u graničnim situacijama moralnosti izvor moralne hipokrizije u estetici koja, u srazmjeru s izričajnom formom normativnosti, nosi moment reprodukcije moralističke ili političke autoritarnosti. Žmegačev sud o navodnoj opscenosti “estetičke indignacije” kod Dubravke Ugrešić nad “beskrajnom boli ljudi” koji sahranjuju svoju djecu, samo je ideološki trik eksperta za estetiku književnog diskursa koji sâm preuzima formalnu, estetičku analizu Hermanna Brocha kao masku za postajanje moralnim sucem u književnom diskursu Dubravke Ugrešić o društvu. Kritičar je taj koji uzima estetsku protezu za prikriivanje vlastite društvene hipokrizije, za inscenaciju svoje nove ideološke ispravnosti u novim društvenim uvjetima, objektivirane autoritetom Hermanna Brocha. Stoga je mjesto s kojeg kritičar izriče zabranu estetskog diskursa u graničnoj moralnoj situaciji pravo mjesto reprodukcije ne toliko moralnog koliko političkog kiča u novoj hrvatskoj intelektualnoj kulturi na čije se čelo stavlja Žmegač. U tome je sadržan estetski privid društvene uloga nacionalne inteligencije.

U tom navodnom sukobu estetskog s moralnim ponavlja se, u pervertiranom obliku političkog konvertitstva hrvatske humanističke

inteligencije, problem poznate rasprave o “mogućnosti poezije poslije Auschwitza”, odnosno mogućnost estetizacije radikalnog iskustva zla. Žmegačev prigovor o opscenosti estetičke indignacije nad kičem, tamo gdje na mjestu kiča stoji navodno neizrecivo iskustvo čiste i beskrajne patnje, kao da priziva Adornovu tezu o nespojivosti umjetničkog postupka estetizacije s radikalnim slučajem moralnosti. Žmegačev prigovor Dubravki Ugrešić zapravo samo ideološki dezavuirao Adornovu tezu, kao što politički denuncira Dubravku Ugrešić. Adornova je teza izrečena povodom pjesničkih, literarnih ali i povodom glazbenih oblika estetizacije ‘Auschwitza’. Iskustvo radikalnog zla i proces estetizacije nespojivi su za Adorna zato što umjetnički postupak autonomno, a to znači amoralno prevodi svako moralno iskustvo događaja u njegovo estetsko uživanje koje je u odnosu na predmet heteronomno. Da bi se izbjegao taj nelagodni učinak prijenosa, a radi prenošenja “onih iskustva koja posve izmiču umjetnosti”, heteronomnim se sredstvima mora “suspendirati domena estetskog”.⁰⁴ No, to upravo znači za Adorna da umjetnost nije angažirana (ili moralna) onda i na taj način kad preuzima ili slijedi sadržaje revolucionarnih ideologija; ona je revolucionarna samo kao heteronomna naprama moralu i ideologiji, samo po svojoj formi, po svom jedinom autonomnom estetskom sredstvu snage negacije koja joj je inherentna i koja je jedini залог jedinstvenosti i jednodržavnosti umjetničke istine; ona se ne može ni univerzalizirati ni neposredno prevesti u moralnu, filozofsku ili znanstvenu istinu.

Zato Žmegačeva moralna osuda navodne opscene estetizacije graničnog moralnog pitanja u intervencijama Dubravke Ugrešić promašuje problem morala i estetike u odlučujućoj dimenziji. Njezina “estetička indignacija” ne pogađa “beskrajnu patnju ljudi”, ona seže daleko “pliće” od navodne prirodnosti patnje, ona razotkriva sloj već obavljene, lažno oprirodene estetizacije smrti na površini, u simboličkim sredstvima državne reprezentacije (zastava) – upravo onaj sloj koji

04 Th. W. Adorno, “Arnold Schoenberg (1874–1951)”, u: *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, Bd. 10/1, str. 180.

se predstavlja kao spontani izraz pučkog običaja, kako to predstavlja Žmegač. Upravo suprotno ciničnoj pretpostavci o prirodnoj običajnosti navodno samo folklornog kiča, ceremonija pokopa sa zastavom ili državna estetizacija smrti ima tu nezamjenjivu moralnu i psihološku funkciju da jedino ona pretendira na to da pruži viši, upravo uzvišeni smisao tim smrtima i da jedino ona davanjem državotvornog smisla iskupi beskonačnu bol roditelja dok pokapaju vlastitu djecu koja bi bez toga poginula “ni za što”. Samo tako, preko simboličkog priznanja da su im sinovi “pali za domovinu”, oni mogu fantazmatski doći do utjehe i spasiti se od ludila besmislenog gubitka. Bez te vrste državne simbolizacije, njihove smrti su potpuno besmislene, bol neiskupljiva i ludilo neizbježno.

Upravo zbog toga ta je ideološka forma estetizacije smrti neprozirna za sudionike rituala i samo tako ona može biti izvor utjehe – i, ujedno s time, mjesto cinizma za povjesničara književnosti koji slijedi teoriju kiča Hermanna Brocha. Ali upravo i samo u času ideološkog zatvaranja estetizacije smrti trenutak je za skandalon refleksije koja još jedino u semiotičkom materijalu nalazi mogućnost za kritički diskurs kao antidot takvom ideološkom zatvaranju u kvazinaturalistički, običajnosni moralizam. I samo to je čas Adornovske estetičke negacije koja čini diskurzivni prijelaz između dvaju heteronomnih polja, “morala” i “umjetnosti” na jednom te istom događaju. U Žmegačevoj denuncijaciji Dubravke Ugrešić upriličen je svakako kič ideološke preobrazbe bivšeg učenika kritičke teorije u nacionalnog intelektualca, ali je zato izgubljen diskurzivni prijelaz i razlika između heteronomnih polja estetskog i moralnog.

Dubravka Ugrešić je svojom knjigom semiotičkih i književno-estetskih analiza postjugoslavenske hrvatske stvarnosti, pod naslovom *Kultura laži*, otvorila upravo onu razinu društvene kritike kao estetičke refleksije koju je imao u vidu Adorno. Cilj estetičke analize je prijeći u onaj radikalni vid kritičke refleksije u kojem moral ili ideološki poredak više ne objašnjavaju mene i ne govori jezik mnome kao instrumentom prisustva bitka, već je subjekt onaj koji može reflektirati i učiniti diskurzivnim i onaj posljednji, navodno ne-diskurzivni preostatak

jezika, morala i bitka, preostatak koji navodno još samo naznačuje nepredstavljivo prisustvo bitka. Žmegačeva intervencija sadrži prešutno i skriveno upravo taj zaokret od adornojske kritičke pozicije ka opskurnom heideggerijanzizmu.

Ali ta predodžba o nedokučivom preostatku Drugog, kojim mi više “ne vladamo”, nego mu se utječemo tako da on izriče nas (“ponekad, na zahtjev roditelja ...”), nije samo pojava kasne heideggerijanske filozofije jezika kod bivšeg adornojskog teoretičara i povjesničara književnosti. Ta je predodžba prisutna upravo u ideologemu o nedokučivosti moralnog za estetsku kritiku ideologije sadržane u državnoj estetizaciji smrti sa zastavama na lijesovima. Na tom se polju estetička analiza susreće s materijalističkom, semiotičkom kritikom ideološkog diskursa i sistemâ simbolizacije. Otud teza o opscenosti estetike u moralu, tamo gdje se radi o ideološkoj formi simbolizacije Drugog, može imati samo funkciju odbijanja kritičkog efekta estetskog diskursa, funkciju zabrane analize kao jedinog mogućeg oblika autonomne refleksije na tom mjestu. Otud Žmegačeva dijagnoza o opscenosti “estetičke indignacije”, osim što predstavlja odricanje od vlastite prošlosti i veza s lijevom kritičkom misli, ima danas ono društveno značenje koje su u komunizmu imale uputnice za ludnicu kritičaru-disidentu.

Ideologem o nedokučivosti krajnjeg smisla koji se “nadaje” (ili “uskraćuje”) samo preko simbola, insceniran je ovdje prešutnim nalogom pijeteta, nalogom poništavanja govora pred zastavom kao sredstvom uzvišene estetizacije. Mjesto na kojem stoji zastava u postupku estetizacije smrti mjesto je prazne tajne, zgušnjavanja “višeg smisla” koji postoji samo u gruboj materijalnosti sredstva – šarene krpe u zastavi, koja ga veže za mjesto u svijetu.

No zastava ne stoji ni za kakvu tajnu, naprotiv, sva tajna je u zastavi i njezinu kiču, koji proizvodi samo-ganuće ideološkog subjekta nad prizorom zastave. Riječ je o subjektu za kojeg “se pretpostavlja da vjeruje” (R. Močnik). U shemi simboličke reprezentacije, zastava stoji na mjestu na kojem se pretpostavlja da stojimo mi, subjekt doživljaja ili točnije: objekt čiste simboličke prozivke u Drugo koje nas oduvijek već

reprezentira i prije nego što smo rođeni u njega. Zato svaka refleksija o toj formi estetizacije ili simboličke reprezentacije smisla nužno povlači za sobom i otkriće momenta kiča: ona denuncira pretendiranu prirodnost simboličkog, upozorava na poništenje forme za volju sadržaja, estetskog u korist moralnog.

Otuda, ne vršiti estetičku analizu zastave, kako Žmegač propisuje Dubravki Ugrešić, znači odustati od analize simboličke autoreprezentacije društva, a time i od svakog društveno-kritičkog diskursa. Ne odustati pak od estetičke analize u uvjetima nacionalistički definirane zajednice, znači morati istupiti iz zajednice zastave – iz kruga nove ideološke prozirnosti – u “idiotizam” ideološkog nepristajanja. No, nasuprot ciničnom uživanju eksperata za estetiku u njegovu aktu ideološkog pristajanja na nov poredak, dobitak se sastoji u spoznaji da kritički diskurs u Hrvatskoj promalja u začudnim oblicima metaestetske i semiotičke analize ikoničke sfere društva; on ovdje klija iz melankoličnog diskursa hrvatske spisateljice koja u uvjetima masovne ideološke mobilizacije prakticira apstraktno pravo pojedinca na svoj privatni govor, na književnost kao izvorni izričaj, praartikulaciju idiota, nerazumljivog u svijetu velike ideološke obitelji. ●

Sapere aude: ***prazno mjesto praxisa***

Barikade Borisa Budena predstavljaju formu u kojoj su autorove kolumnističke analize, objavljene većinom u *Arkzinu*, dobile onaj oblik koji se čini nužnim uvjetom da ih jedna takva intelektualno nepromoćiva sredina poput hrvatske, koja sebe smatra kulturnom, uopće percipira kao kulturnu činjenicu. Tome značajno pridonosi i grafička oprema knjige koja unosi tekstove u koncepciju meta-medijskog poimanja poruke⁰¹. Oprema knjige s metamedijskim porukama u grafičkom i verbalnom obliku produžava svjesno jednu tematiku sabranih Budenovih tekstova, i to onu koja je u knjizi ostala manjinska, a tiče se teorije i kritike ideologije medija, dok većinskoj tematici – fenomenima suvremene hrvatske ideologije kulture 90ih – daju provokativnu masku. Budenov klasičan literarni izričaj i jasan oblik analiza različitih fenomena hrvatske kulturne i političke produkcije doživio je tom medijskom formom knjige neku vrstu zakrivljenja, estetskog prevođenja u metamedijski jezik, od kojeg se teško mogu odvojiti.

Tako se, kroz medij knjige, pojedinačni Budenovi prilogi iz *Arkzina* sad javljaju kao dio konceptualne opreme koja im doduše pridolazi naknadno, ali koja ih upravo kao višak i dopunjava iznutra i prikazuje u autonomnosti s obzirom na povode i vrijeme nastanka. Tek sad, u formi te nesvakidašnje knjižice koja sadrži analitički materijal komprimiran do nabreklosti, pokazuje se namjera poruke i sav domašaj ne samo

01 Dejan Kršić assisted by RuTTa d.d.

autorove intelektualne i analitičke dosljednosti, već cjelovitost i koherentnost čitavog spisateljskog opusa, organiziranog oko nekolicine motiva, koji nosi osebujan epistemički učinak: Budenove kolumne iz *Arkzina* primjerci su društveno-analitičkog diskursa koji u svojim sadržajima istovremeno posreduju i formu spoznaje – *Barikade* prikazuju analitički rad *in actu*, i u tome je ova knjiga presedan u hrvatskoj feljtonistici, koja tradicionalistički održava esejistički ili dnevnički žanr, kao neposredni literarni izraz kulta mudracâ nacije.

Svi tekstovi Borisa Budena, kojima on intervenira u ideološke procese aktualnog hrvatskog društva, pisani su iz jasno izobražene pozicije analitičara čiju krajnju filozofsko-teorijsku motivaciju odaje rekurs na Kantovu praktičku filozofiju i Freudovu psihoanalizu kulture. Gotovo svi prilozi sadrže eksplicitno ili prešutno psihoanalitički impregniranu interpretaciju društvene zbilje, koja se, za razliku od meditativne ili refleksivne esejistike, ne stavlja u službu dijagnoze fenomena, deskripcije ili meditacije nad njime, već služi intervenciji u smislu “praktičke” ili “javne upotrebe” kritičke moći uma, kako ju je za moderna vremena proklamirao Kant. Takve intervencije spadaju, osobito po svom prvom aspektu primjene tvrde teorije u publicistici, u onaj tip redovite i programske publicistike koji je, naprama kulturi feljtona i povremenog eseja, 80-tih godina kod nas prakticirao tek mali broj slovenskih filozofskih autora i teoretičara poput Rastka Močnika, Tomaža Mastnaka, Slavoja Žižeka. No, ove Budenove intervencije iz 90-ih nisu ni primjena ni nadoknada te publicističke kulture koja je manjkala u Hrvatskoj u doba svog procvata s kraja vremena Jugoslavije. U odnosu na slovensku dekonstruktivističku kolumnistiku iz 80-tih i njihovu ideološko-kritičku i političku motivaciju u kontekstu institucionalnog raspada Jugoslavije, Budenove intervencije, nastale u doba ideološke rekonstitucije hrvatskog društva od 1990., sadrže jedan ireducibilni višak koji odaje njegovu univerzalističko-moralnu motivaciju, a to je upravo kantovski apel na umnost u kojem se dalje prenosi prosvjetiteljska funkcija javnog diskursa.

Po tome su momentu *Barikade* Borisa Budena genuini izraz kritičko-filozofskog intelektualnog nasljeđa iz 60-ih i 70-tih godina. O tome najrječitije govori nekolicna priloga koji nisu dio serije kolumni iz *Arkzina*, poput jednog od najranijih tekstova (“Finkielkraut u Zagrebu”) ili pak najrecentniji prilog (“Handke u Srbiji”), a napose uvodni tekst za prvi broj teorijskog dodatka *Arkzinu* pod naslovom *Bastard* (“Sapere aude”). Ti se prilozi, iako također građeni na analizi slučaja, odnose prema kolumnama na način autorske refleksije o vlastitim intelektualnim, filozofskim i medijsko-teorijskim pretpostavkama, i u tome oni čine konceptijski i tematski most između kolumni i uvodnog teksta u tri dijela, koji nije naveden u sadržaju (str. 9 id.) – o problemu emigracije na slučaju Viléma Flussera, o kritičkom subjektu koji izrasta iz necjelovite samosvijesti kod Hegela, o figuri žene kao potencijala negacije u psihoanalitičkoj teoriji kulture Lacana i Žižeka.

Na takvoj pozadini vidi se bolje kulturološko značenje, metodološka novost i politički cilj Budenovih *Barikada* a s time i rizik njegove recepcije u hrvatskom kontekstu. U samozadovoljno zaostaloj i autističnoj hrvatskoj kulturnoj tradiciji to možda jest “usamljena” i analitički “nemilosrdna” kritika, ali nikako “hladna misaonost”, kako je već primijećeno (I. Mandić, *Feral*). Ta se misaonost ne postavlja izvanjski naprama nekom odabranom slučaju, za koji bi pretpostavljala da je karakterističan i reprezentativan za cjelinu, da bi potom hermeneutički objašnjavala cjelinu iz tog njezina dijela. Analitička metoda koju Buden slijedi ne pretpostavlja načelo kontinuiteta i homogenosti u odnosu cjelina-dio, da bi fenomenima ili osobama mogla pridati apriorno važeći kulturni kontekst koji ih objašnjava. Umjesto toga, ona ih vizira sa kontingentnih, heterogenih i bizarnih, “očigledno” nereprezentativnih momenata kojima daje status simptoma, pretpostavke, implikacije – indikatora relacija koje pretendiraju da tvore cjelinu. Riječ je otud o refleksiji i dekonstrukciji nosećih mehanizama suvremene ideološke reprodukcije hrvatskog društva, prilagođenoj tematski i stilski žanru publicistike koja, kako je ispravno primijetio drugi prikazivač (J. Pavičić), naspram uobičajenih formi kolumne ili feljtonskog esaja

sadrži određeni višak⁰². No taj “višak”, koji osjeća književna kritika, nije tek nadmoć intelektualne probojnosti koja nadmašuje prosječnost i mediokritetstvo feljtonističke kulture hrvatskog književničkog ceha. To je višak koji se u akademski shvaćanom pogonu “kritičke kulture” pokazuje ireducibilnim.

U tradicionalistički orijentiranim kulturama poput hrvatske, gdje je nakon 1990. kao dominantni tip intelektualnosti ubrzano restaurirana “duhovnost” kao dubinska kvaliteta mišljenja, zasnovana na ideologemu organicističke cjelovitosti nacije kao države-društva-i-prirode, tip neemancipiran od vjere u kulturu kao spoj prirodnog i socijalnog tijela nacije, srastao s krajolikom, svaki analitički postupak koji ne poštiva kontinuirani prijelaz između očitog i očitog, nego spaja neočito s neočitim, mora izazivati “nelagodu od zaključivanja”.⁰³ No prednost takve nelagodne analize jest u tome da ona polazi od “otpadnog” empirijskog materijala koji čini sâmu građu slike svijeta nacionalne kulturne elite koja je isplivala na površinu s uspostavom “samostojne” nacionalne državnosti, da bi tek otuda ispitala i prevrednovala status cjelovitosti univerzuma, a ne da bi iz pretpostavke cjelovitosti i smislenosti sagledala, smjestila i rangirala nove pojave i činjenice. Drugim riječima, Budenove publicističke intervencije ispituju prividno heterogene, nepripadne uvjete mogućnosti ideja koje upravljaju onim što se zove hrvatski ideološki univerzum 90-ih, ali koje su ujedno konstitutivni dijelovi njegove empirije: institucija, svakodnevnog kulturnog, medijskog, političkog pogona. Takav paradoksalni postupak čini okosnicu kritike ideologije koja na metodama i pojmovniku kulturne psihoanalize afirmira idejni instrumentarij moderne praktičke filozofije.

Koliko god fundirani u psihoanalizi kulture i njezinu pojmovnom aparatu, Budenovi prilozi su disciplinarno tvrdi samo onoliko koliko on pretpostavlja da jezični aparat ideologije, znanosti ili politike indicira

⁰² J. Pavičić, *Vijenac*, br. 77–78/IV, str. 15.

⁰³ Z. Oštrić, *Arkzin* br. 81.

realne društvene odnose.⁰⁴ To znači da sam jezik kod Budena nikad ne zamjenjuje stvar, i u tom smislu on je “klasični” freudovac u filozofiji i u tome smislu on ostaje s ove strane granice Lacanove radikalizacije Freudova jezičnog obrata u znanostima. Kantovska “javna upotreba uma” kod Budena zadržava emfatički, naizgled naivni emancipatorski karakter, koji je podjednako karakterističan i za Kanta i za Freuda, a njihovo spajanje, koje je kod Budena više metodološke nego sadržajne naravi, počiva na implicitnoj pretpostavci o paralelizmu obaju kritičkih procesa. Otud kod Budena nalazimo rekurencije na instancu kritičkog subjekta kao aktera čiste umne moći što, takoreći ispod površine, odaje implicitnu ili netematiziranu rezistenciju prema konačnom stapanju filozofije s psihoanalizom, kakvo nalazimo kod Žižeka. Prilozi u *Barikadama* daju prepoznati s dovoljnom jasnoćom da Budenovo implicitno teorijsko uporište leži u istraživanju u ireducibilnom dualizmu ideologije i istine, u otporu prema njegovom teorijskom ukidanju. Intelektualno savezništvo sa slovenskom lakanističkom školom odvija se takoreći s ove strane linije “žižekizma”, ono je više kritičko-praktičke i diskurzivno-strateške nego doktrinarne naravi. Ono što ga razlikuje u polazištu od Žižekove interpretacije odnosa Freuda i Lacana jest priklanjanje transideološkoj instanci kritičkog subjekta, što nije samo moralni već i egzistencijalni izbor. Otud Budenov *pathos* praktičke upotrebe uma nije samo lišen svakog teorijskog cinizma već je eksplicitno motiviran prosvjetiteljskom idejom oslobođanja od samoskrivljenih idola s ciljem da nadoknadi njezinu propast u hrvatskoj kulturi.⁰⁵ U toj najsublimnijoj dimenziji svoje knjige Buden je spontani nasljednik duha, ako ne i slova, emfatički revolucionarne interpretacije Kanta i uopće filozofije klasičnog njemačkog idealizma, kakvu nalazimo kod Milana Kangrge. U tom smisu Budenove *Barikade* skrivaju i ujedno odaju, poput simptoma, prazno mjesto hrvatske postpraksisovske filozofije koje tako eklatantno zjapi.

04 O tome rječito govore analize zagrebačkih viceva o Hercegovcima, v. “Agrameri lete u nebo”, *Barikade*, str. 46.

05 Usp. uvodni tekst str. 9, i napose “Sapere aude”, *Barikade*, str. 174.

Doktrinarne psihoanalitičke intervencije u tekstovima, koje Buden samo rijetko eksploatira u čistom vidu tehničkog žargona imaju na prvom mjestu funkciju da omoguće probijanje kroz empirijski materijal do one apstraktnije razine artikulacije gdje se otvara prostor za pravi karakter intervencija: za insistenciju, zahtjev, ono umno “treba da”.⁰⁶ Drugim riječima, *Barikade* markiraju mjesto na kojem psihoanalitičku kritiku kulture nadograđuje filozofska kritika i apel za umom, mjesto gdje – obrnuto nego kod Žižeka – nakon Freuda-s-Lacanom ponovo stupa Kant. Budenovo ultimativno praktičko-filozofsko stanovište jest i dalje – sa svim rizicima koje sadrži takvo beskompromisno istrajavanje u modernosti u uvjetima post-modernističkog decentriranja mišljenja – kontrafaktičnost umnog zahtjeva, a ne puko prokazivanje običaja, tradicije ili “zdravog razuma”, ne onoga “što ljudi rade” (Kant)⁰⁷. Tako nije slučajno da hrvatska književna kritika u svome hermeneutičko-holističkom nastrojenju ne može ni prepoznati specifičnost postupka tzv. “nelagodne analize” niti vrednovati njegove “metodološke pretpostavke”. Umjesto toga, ona ih ili potpuno odbacuje s ideološkom indignacijom (Z. Maković, Radio 101) ili pokušava “integrirati”, tako da mu istovremeno odrekne kvalitetu radikalne diskurzivne novosti i porekne stvarnost analiziranih fenomena (J. Pavičić, *Vijenac*). Dakle, suprotno Mandićevoj ocjeni, hrvatski kulturni univerzum ne može prepoznati Budena kao “točku obrata domaće publicistike”, već ga u najboljem slučaju integrirati uz prethodnu redukciju na onu mjeru misaonog radikalizma koju može podnijeti oportunistički dobar ukus hrvatske kritičke tradicije.

Problemu fantazmatskog samopoimanja suvremene hrvatske humanističke inteligencije posvećen je ne samo najveći dio eseja, već je to upravo opsesivna tema koja dominira svim tekstovima: Vlado Gotovac, “Matica hrvatska” i *Vijenac*, Miroslav Krleža i Stanko Lasić (i tek

06 Usp. “Tito drugi put među Hrvatima”, str. 124.

07 O tome usp. možda najvažnije priloge s analizama suvremenog samorazumijevanja hrvatske intelektualne elite “Osvajanje središta”, 136, “Mudri predsjednikov savjetnik Miroslav Krleža”, 28.

potom Franjo Tuđman), najčešće su predmet oko kojeg neposredno ili posredno kruže Budenove analize. U tome je sadržan i moment razlike spram ostatka hrvatske kritičke publicistike: Budenov primarni predmet analize nije državno-kulturna politika aktualne hrvatske vlasti koliko njezina hegemonijalna “alternativa” – državotvorni, kulturno-ideološki i političko-kritički pogon tzv. “oporbenog” bloka nacionalne inteligencije i njezinih glasila. Stoga je potpuno pogrešno misliti da je Budenov analitički pogled zaslijepljen diskursom hrvatskog “državnog vrha” i da zbog toga u svojoj hiperkritičnosti navodno ne vidi onu ljepšu i, nadasve, “normalniju” stranu hrvatske društvene cjeline (v. Oštrić, *Arkzin*). Naprotiv, ako je Buden ičim fasciniran, onda samo otkrićem i dosljednim kruženjem oko zapravo predmeta svoje kritike – besprizornim stanjem hrvatske političke, kulturne i ideološke “alternative”, tzv. opozicije prema državnom vrhu i njegovoj ideološkoj i kulturno-političkoj mašineriji. Po cijenu osude od te iste alternativne elite za destruktivnost i nesposobnost da misli pozitivno, Buden se – i u tome je sadržan radikalno nov karakter kritičkog intelektualca, koji se ne da svesti na model disidenta – nije našao u izravnom sukobu s vlašću, s režimom, već s navodnom žrtvom autokratskog hrvatskog režima: s kulturnom elitom, s cijelom “boljom” (“drugom”) Hrvatskom, koja ne sudjeluje u vlasti, ali zato kontrolira ideološki njezinu prizemnu, civilno-društvenu zbilju. Moment fascinacije tim predmetom kritike očituje se kod autora u stalnom vraćanju jednog motiva, u figuri nacionalnog poslanika, proroka u hramu nacionalne kulture, Vlade Gotovca, “njegove najautentičnije autentičnosti” koja je lišena smisla za “najveće umijeće življenja: znati umrijeti na vrijeme” (86).

Manji broj priloga u knjizi apstrahira od tematike hrvatstva i ispituje odnos književničke inteligencije i suvremenih masovnih medija, mjesto medija ili ulogu spolova u sistemima represije.⁰⁸ Možda upravo u tim manjinskim priložima leži i perspektiva emancipacije od kritike

08 Usp. osobito “Dečko koji obećava”, 110; “Žene ne šute”, 142; “Handke u Srbiji”, 196.

hrvatskog univerzuma, jer energija i pathos koje je autor investirao u nju, dijametralno su suprotni njegovoj vlastitoj dijagnozi o svjetsko-povijesnoj irelevanciji, autizmu i nesposobnosti hrvatske kulture za komunikaciju (v. napose "O hrvatskoj šutnji", osob. 150).

Pojedinačni Budenovi prilozi tako su zgusnuti, ultimativni i nabijeni implikacijama da svaki od njih zahtijeva ponovno čitanje i reakciju. Međutim, reakcije su ostale gotovo posve bez traga. Jedina, i vrlo kratka, polemika s autorom i urednikom *Ferala* Viktorom Ivančićem, povodom teksta iz *Arkzina* pod naslovom "Čak i Feral"⁰⁹, prekinuta je tamo gdje je tek morala otpočeti: na raspravljanju odnosa između angažirane intelektualne publicistike i navodno ideološki slobodnog novinarstva. Ali, na mjesto polemika ili bilo kakvih razložnih sporenja, stupilo je javno ignoriranje. Recepcija Budenovih publicističkih radova opisala je tako putanju čije se krajnje točke mogu svesti na dva tipična oblika u kojima psihoanalitička teorija prikazuje odbijanje subjekata da prihvati traumatičnu realnost: nijekanje i poricanje.

U tome smislu dva su eseja najreprezentativnija za knjigu, jer je postupak analize primjenjiv i na nju samu: "Dečko koji obećava" (110) i "Tito drugi put među Hrvatima" (124). U prvom eseju predmet bavljenja je već spomenuti "štapski dokument o orvellizaciji Hrvatske", o navodnim planovima i strategijama za totalitarističko ovladavanje medijima u Hrvatskoj. Koristeći psihoanalitičku hermeneutiku manifestnog i latentnog sadržaja, Buden analizira taj slučaj kao primjerak ideološke fantazme, paranoičke konstrukcije koja, za razliku od privatno-psihološke fantazme, ujedno s projektom predviđa i svoga rušitelja, unutrašnjeg neprijatelja, i tako faktor neuspjeha sistema ne identificira u samome sistemu, već u nesavršenoj prirodi šeptrlja, nekompetentnih i sabotera.

U drugom, složenijem i upravo paradigmatском prilogu ove knjige Buden prikazuje nesvjesne strategije "odbijanja analize" u hrvatskom društvenom miljeu na primjeru anegdote o jednom nesnimljenom

⁰⁹ U knjizi pod naslovom "Plivači i plutači", 102.

hrvatskom filmu.¹⁰ U prikazu kakav tome slučaju “odbijanja analize” daje Buden, taj slučaj psihodrame dobiva središnje značenje kako za sam predmet prikaza (održanje društvene laži) tako i za autorov analitički postupak. Bit anegdote očituje se po Budenu u izokretanju psihodramatske scene na taj način da, u imaginarnom susretu oca i sina (Tito–Hrvati), “sin” ili analizant, protivno smislu psihodrame kao tehnike izlječenja, stavlja sebe u ulogu analitičara tako da do katarze ne mora doći on, nego “otac”: razrješenje odnosa Tito–Hrvati projicirano je tako u “Titovo pokajanje” za sve što je učinio (odnosno: nije učinio) za Hrvate, dok se oni i dalje ne moraju suočiti s onim istim izvorom straha od autoriteta koji je određivao njihovu političku maloljetnost kroz povijest. Naime, u imaginarnoj sceni sinovi doduše postavljaju ono za njih ključno pitanje (“Oče, oče, zašto si nas žrtvovao u Bleiburgu?”), ali njihovo očekivanje ne sastoji se u tome da nadoknade ono što su propustili uraditi na svojoj emancipaciji – osloboditi se straha od autoriteta i steći povijesnu i političku punoljetnost – već da njega, oca, dovedu do pokajanja. Naime, u toj anegdoti o režiseru Berkoviću i “nesnimljenom hrvatskom filmu” s Titom, onaj tko je briznuo u plač i pokajao se, nisu Hrvati, već imaginarni Tito – odnosno predviđeni glavni glumac koji se, navodno, stvarno rasplakao. Hrvatska ideološka fantazma o vlastitoj nevinosti i očevom grijehu i pokajanju, u Budenovom se tumačenju identificira u elementu koji nedostaje u anegdoti: na pitanje o žrtvovanju sinova-Hrvata u Bleiburgu, imaginarni Tito-glumac-otac ne uzvraća protupitanjem: “A zašto me to niste pitali za života?” Umjesto toga, glumac u stvarnosti brizne u plač pokajanja.

Ovaj primjerak Budenove analize predstavlja mjesto na kojem se otvara mogućnost da se i sama njegova knjiga pokaže kao ideološka fantazija, kao paranoička konstrukcija koja zajedno sa slikom svijeta projicira i svoje unutrašnje neprijatelje kao faktore neuspjeha. Naime,

10 Povod tekstu je jedna od redovitih kolumni hrvatskog režisera Z. Berković u *Globusu*, gdje ovaj pripovijeda anegdotu o reakciji glavnog glumca u nesnimljenom hrvatskom filmu o Titu.

idealni neprijatelj-adresat svih Budenovih intervencija (“Hrvati”) već je bio predviđen tako da se sad u ovom tekstu o režiseru Berkoviću i izričito javlja u pretpostavci o masovnom hrvatskom “odbijanju analize”, u izigravanju psihodrame. Time autor sam identificira onaj imanentni, unutrašnji faktor opstrukcije – autizam, ignoranciju, odbijanje, prešućivanje, obezvredjenje upravo onoga što autor sam emfatično zastupa – dakle, onaj mehanizam koji će u začetku onemogućiti prosvjetiteljsku i emancipatorsku intervenciju njegovih eseja.

Nije li onda time očigledno da je apriorni ideološki ressentiment prema “hrvatstvu” ono što vodi autora da piše te radikalno kritičke kolumne. Drugim riječima: Mrzi li Buden Hrvatsku ili samo “zvoca iz egzila” (J. Pavičić)?

Dakako, to pitanje nije smisleno u privatno-psihološkom ili moralnom smislu, kako ga pretpostavlja kritika Budena, već samo u teorijskom i metodološkom. Ono markira crtu na kojoj se jedna unutar teorijska pretpostavka knjige (o ideološkoj fantazmi) pojavljuje izvanteorijski kao pitanje o “mržnji teoretičara prema svome predmetu” i traži primjenu na samu teoriju. Ako posljednje sredstvo iznabljenja (postmoderne) teorije od relativizma može biti jedino ona sama (S. Žižek), i to tako da u uvjetima pretpostavljene kontingencije istine i proizvoljnosti krajnjih razloga ispostavi istinu kontingencije, onda filozofija može ponovo postati obvezujuća teorija jedino ako sama više nije kontingentna. To znači upravo obrnuto od očekivanog – ako ne propadne u vlastitu teoriju o kontingenciji istine, tj. ako ne padne na testu samoprime.

Kako onda stoji s “hrvatskim odbijanjem analize” kod samog Budena? Ono nije samo notorna činjenica hrvatskog akademsko-filozofskog pogona, intelektualne i književne kulture uopće.¹¹ Hrvatsko općenarod-

11 O tome na svoj način rječito govori i kuriozna činjenica da je sâm B. Buden, iako jedini hrvatski prevodilac Freuda i uređivač psihoanalitičkog pojmovnika na hrvatskom jeziku, čitavih deset godina ostao anoniman, i još bizarnije, da čak nije službeno pozvan niti na promociju prijevoda *Rječnika psihoanalize* premda je njegov suprevodilac.

no “odbijanje analize” (ili famozna hrvatska šutnja) ovdje je najprije pokušna pretpostavka samog teksta, i time je ona javno dostupna, provjerljiva i – u krajnjoj liniji – opovrgljiva. Činjenica da autor ne izlaže ovu svoju pretpostavku u obliku stručne rasprave o metodi, govori u prilog njegovu shvaćanju autonomnosti publicističkog žanra, koji traži da teorijske pretpostavke analitičkog postupka u “zgusnutom obliku” pronađu put u sam tekst, a da ne ostane njezin heterogeni, akademski ukras. Sama anegdota predstavlja slučaj društvenog metagovora, primjerak fantazmatskog samopoimanja društva koje se time zatvara u nov konformizam sa svojom manifestnom laži. Prednost Budenove analitičke intervencija u takav pseudoracionalni i kvazimitski narativ očituje se u tome što on opću tezu o hrvatskom odbijanju analize ne izvodi apriorno, mimo anegdote, iz kulturno-analitičkih, etno-psiholoških i inih filozofskih pretpostavki o društvu poput hrvatskog. Naprotiv, on je izvodi upravo iz tog elementa, iz anegdote kao same ideološke diskurzivne prakse: u anegdoti kao obliku lažnog prihvatanja psihoanalize on detektira i analizira ideološku funkciju “samoanalize” kao mitskog narativa u procesu navodne racionalizacije. Zato je točka u koju on kao promatrač-analitičar upire prst zapravo moment (kolektivne ili kvazikolektivne) “divlje samoanalize”, kojoj nije cilj da dovede do “izlječenja” već da subvertira svaku mogućnost racionalizacije. To je točka obrata u kojoj se diskurzivni momenti i sadržaji poput društvenih rasprava prevode u parabole, u nov mitski (ili pseudomitski) narativ, u anegdote ili društveni trač.

Samo je ovakva intervencija, poput Budenove, u središte stroja za regeneraciju tradicionalnih hrvatskih ideologema poput kulture, povijesti i duha ono što sprečava srastanje hrvatske cjeline i zatvaranje hermeneutičkog kruga u samorazumijevanju hrvatske kulturne elite. Ujedno, ona ponovo evocira perspektive potisnutih suvremenih (disperziranih i anacionalnih) diskursâ u teorijama, znanostima, umjetnostima i u običnim praksama života. U tome je ponovno rađanje kritičkog diskursa intelektualca u publicistici Borisa Budena, u uvjetima potpunog ideološkog zatvaranja hrvatske intelektualne kulture, autonomna i ireducibilna.

Zato, ako je objavljivanjem svojih, pojedinačnih kolumni u obliku knjige priznat od “apokaliptika” i integriran u kulturni univerzumu kroz ambivalentne kritike liberalne inteligencije, mogao je postati dijelom tog univerzuma samo na paradoksalni način stranog tijela: kao koplje što jedino zatvara ranu koju je zadalo. ●

Tramvaj zvan utopija:

mjesto lijevog diskursa

Bukureštanski prizor iz 1989. sa isječenom petokrakom iz zastave, kao figura raskida s poretkom, kao prizor otvorenosti značenja povijesnog trenutka, koji je ujedno i rodno mjesto “diskursa analitičara”, odnosno trenutak “podudaranja entuzijazma mase i stava kritičkog intelektualca” (S. Žižek)⁰¹, nije obilježio proces tranzicije ni u jednoj od zemalja bivše Jugoslavije. Umjesto toga, prijelaz iz komunizama u nacionalne demokracije i u Sloveniji su kao i u Hrvatskoj, Srbiji, Makedoniji – bez obzira na razlike u pretpovijestima i na različite uloge bivših vladajućih nomenklatura – izvele ideologije kontinuiteta koje su političkim procesima dale regresivan karakter povratka mitu tradicije. U toj “nadaljevanki” ne-revolucijskih prevrata iz komunizma u više ili manje nacionalistička društva našao je smrt i slovenski pokret za civilno društvo kao medijator između epoha i političkih formacija, kako danas konstatiraju njegovi ondašnji akteri poput Rastka Močnika i Tomaža Mastnaka.⁰²

U tome bi mogao biti sadržan i razlog da se svaki diskurs povijesnog novuma pojavio uvijek samo u nekom ne-analitičkom, izvrnutom obliku od onog kako ga postavlja Žižek. U Hrvatskoj, u kojoj je ideologija nacionalno-kulturnog kontinuiteta zadobila možda najčvršće

01 Usp. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press 1993.

02 Rastko Močnik, *Ekstravagancije II*, Ljubljana 1995; hrv. izd. *Koliko fašizma?*, Zagreb: Arkzin: biblioteka Bastard, 1998/99.

institucionalne oblike, reprezentativni “diskurs analitičara” pojavio se najprije u svom filozofski najšaljivijem vidu: kao apologija “autentičnog mitteleuropkog duha”, konzerviranog u malim nacijama, iz pera Alaina Finkielkrauta u ulozi antiprosvjetitelja na dvoru novog balkanskog autokratora. Drugi slučaj “entuzijastičkog diskursa” predstavlja (dvokratni) pokušaj jednog domaćeg, autohtonog nacionalnog intelektualca, pjesnika-filozofa-i-politika Vlade Gotovca, da nakon “nekritičke” faze politike uzvišenim kolektivnim emocijama, svoj habitus klerika zamijeni ulogom kritika, i to tako da kao nacionalist-disident ponovo “entuzijazmira” mase protiv krađe Države, najvišeg nacionalnog dobra. Ovdje će nas interesirati jedan drukčiji, treći slučaj obrata “podudarnosti intelektualca i mase” u suprotnost, slučaj lijevog hrvatskog intelektualca, emfatično anacionalno orijentiranog humanista.

Riječ je o davnašnjoj, u međuvremenu posve zaboravljenoj polemici između Milana Kangrge, jednog od triju najznačajnijih filozofskih predstavnika zagrebačke grupacije *praxis*, i jednog, kako se obično kaže, “visoko pozicioniranog člana” hrvatske partijske nomenklature (Josip Vrhovec) o političkoj vrijednosti “antibirokratskih mitinga” naroda. Na izjavu političara kako “neće ulica krojiti politiku” filozof je reagirao pismom tadašnjem zagrebačkom tjedniku *Danas*: ciljajući upravo na birokratski kontrarevolucionarni karakter partijske vlasti nad društvom, koji je godinama bio predmetom njegove filozofske kritike, filozof podsjeća na revolucionarni antibirokratski, emancipatorski potencijal naroda-na-ulici, u tradiciji velike Francuske revolucije, čija se proslava u Parizu 1989. nastavila drugim sredstvima od Leipziga i Berlina, preko Praga do Bukurešta.

Ova zaboravljena publicistička epizoda iz javnog sjećanja i intelektualne biografije Milana Kangrge pokazuje se danas utoliko značajnijom što upravo to pismo – dakle dokument koji pokušava evocirati najznačajniji filozofski moment u historijskim događajima, otvorenost njihova povijesnog značenja – nedostaje u zbirci Kangrginih publicističkih intervencija u razdoblju 1989–1991. i 1995–1997. pod naslovom *Izvan povijesnog događanja* u izdanju *Ferala*. Knjiga

u svom prvom dijelu sadrži dva filozofska rada nepublicističkog karaktera ("Francuska revolucija i filozofija" iz 1989. te "Aktualnost Hegelova pojma običajnosti" iz 1988.), kojima pripada ključna uloga da rekapituliraju filozofsko-teorijsko težište Kangrgine pozicije i koji su pisani za stručne časopise i drugim povodima. Daljnji prilozi iz toga teoretičnijeg dijela navedene zbirke, većinom su feljtonski napisi za riječki *Novi list* (objavljivani tokom 1997.), pisani s izrazitom gestom filozofskog prosvjećivanja naroda protiv masovnog ideološkog zaglupljenja. Prilozi iz drugog dijela knjige, pod zajedničkim naslovom "Dokumenti jednog vremena" (intervjui i polemike u rasponu od 1990-91. i 1995-97.), nose izrazito reaktivan, obrambeni, mjestimice i nervozno polemičan karakter te učestale autohistorizirajuće reminiscencije, koje kulminiraju u završnom tekstu pod naslovom "Korčulanska ljetna škola (1964-74.) – Dokument", jedini koji prethodno nije objavljen.

Takav reaktivni karakter zbirke postaje razumljiv ako se ima u vidu da Kangrga piše u uvjetima nedostatka bilo kakve relevantne društveno-analitičke filozofske produkcije u Hrvatskoj 90ih. Ti uvjeti, u kojima akademsku elitu nacije iz konformističkog drijemeža do samozaborava sporadično (i sve češće) budi valjda samo telefonski poziv novinara, uvjeti su temeljite i sustavne ideološke čistke lijevog intelektualnog nasljeđa Hrvatske, i to ne samo iz njezine komunističke povijesti već, kao što pokazuje slučaj Krleže, i iz predkomunističkog vremena. U toj čistki, u kojoj je svoj moralni lik i intelektualni autoritet žrtvovala i poneka priznata veličina, Kangrga takoreći još samo vlastitom kožom brani moralno dostojanstvo *praxis*-filozofije čiji je sunositelj bio. No učinak takva samoobrambenog karaktera njegovih publicističkih i polemičkih intervencija takav je da knjigu nesrazmjerno više približava žanru memoaristike nego što otvara analitičko-kritički diskurs autorefleksije. Ta suspenzija analize putem reminiscencije ne obilježava samo pojedine priloge, već važi načelno. Ona se pokazuje prije svega u neposrednom uvođenju filozofsko-povijesnog diskursa o prosvjetiteljsko-filozofskom nasljeđu i njemačkom klasičnom idealizmu u publicistički žanr. Kritika kao da ustupa mjesto prosvjeti.

Tako Kangrga nigdje ne pokušava iznova ispitati klasični filozofem “ozbiljenja filozofije”: on se ovdje rekapitulira kao “revolucija duha unešena u život” (v. “Francuska revolucija i filozofija”, osob. str. 29 id.) i, dakle, već dostatno reflektiran. Filozofija je, za Kangrgu, na zadatku “osmišljavanja života”, ona unosi duh u neumnu zbilju; pri tome, ona se refleksivno nadovezuje na već postojeće niže oblike duhovnosti; sa svijetom tradicije ona je u odnosu kontinuiteta (“još od biblijskih vremena”). Dakle, istina revolucijskog poimanja filozofije (“revolucionarno mišljenje”, v. str. 31) pokazuje se kao evolucijski akt (str. 32): “Sam život treba da se digne na nivo filozofičnosti kao umnosti, duhovnosti i smislenosti, a nije dovoljno samo lijepo filozofirati o njemu [...] na isti način kao što se pledira za podizanje života na nivo umjetnosti.” Život dakle treba da evoluiru u misao. Nije misao ta koja će proizvesti život, odnosno – umjetnički nivo života. Sa stanovišta potrebe za analitičkim diskursom ovakvo Kangrgino unošenje klasične moderne filozofije u publicistiku na čudnovat, iako ne posve iznanađujući način podudara se s reciklažom *philosophiae perennis* u sekciji za filozofiju pri Matici hrvatskoj na njezinu zadatku “hrvatske duhovne obnove”. Iako su filozofski uzori drugi, vladajući hrvatski ideologem kulture ovim Kangrginim prilogom kao da dobiva svoje klasično-filozofsko dovršenje kakvo mu nisu bile u stanju priskrbiti ni sve filozofske veličine među hrvatskim nacionalistima.

Još manje je Kangrga raspoložen za bilo kakav pokušaj da filozofski ispita politički i moralni, upravo praktičko-filozofski debakl *praxis*-filozofije u predvečerje istočnoevropskih političkih prevrata početkom 90-ih. Taj je debakl postao očit krajem osamdesetih, ali je u filozofskim institucijama programiran u raznim svojim aspektima još od početka prošlog desetljeća, a djelomice je dokumentiran polemikama između zagrebačke i beogradske grupe iz tog vremena. Doduše, Kangrga u ovoj knjizi (v. “Budućnost na djelu”, 99–115) pokušava naći odgovor na pitanje o “misaonim aberacijama” svojedobno vodećih članova beogradske *praxis*-grupe, ali one ostaju – neobjašnjive (“To se mnogi pitaju. I ja sâm sebe pitam! A, kako to objasniti?”, str. 109.) Umjesto autorefleksije koja

bi onkraj vanjskih uzroka, osobnih karakternih povijesti ili već poznate distinkcije na (zagrebačke) “humaniste” i (beogradske) “pozitiviste” pokušala pružiti imanentnije filozofsko objašnjenje, Kangrga uvijek iznova, iz teksta u tekst, priziva “faktički povijesni deficit u realitetu” – balkansku zaostalost u svjetsko-gradanskoj povijesti – čijom žrtvom su sada valjda, kako on sugerira, na koncu pali i beogradski praksisovci.

Pri tome se čini da Kangrga posve ignorira da se pravi problem u vezi s tim pitanjem sastoji najprije u tome da je politički, moralni i na koncu teorijski debakl beogradskih praksisovaca proizašao iz njihove reinterpretacije same *praxis*-filozofije, a ne primarno iz osobnih slabosti pojedinaca koji, “neobjašnjivo”, u doba moralnih i intelektualnih kriza, bacaju koplje u žito i spontano posežu za “osjećajem neke pripadnosti nečemu i nekome” (str. 110). Tako ono ključno i filozofski jedino relevantno pitanje – što je razlog urušavanja *praxis*-filozofije u trenutku povijesnog sloma otuđenog socijalizma, njezina privilegiranog predmeta kritike – i nadalje ostaje nenačeto.

Dihotomiju autentičnosti ideja i neautentičnosti zbilje koja karakterizira ovu knjigu filozofskih kolumni, najbolje predočuju oni prilozi iz prvog dijela (“Izgubljenost u vremenu ili povijesni bankrot”, “Nije država moj zavičaj”, “Božanstvena država”, “Što je zapravo – ‘komunizam’?”, “Budućnost na djelu”) koji se, spajajući neki povod iz aktualne zbilje s određenom filozofskom tematikom, žanrovski nalaze između prvih dvaju prigodnih filozofsko-povijesnih priloga te publicističkih radova, intervju a i polemika, iz drugog dijela. Takva binarna, neprerađena shema posredovanja filozofskih ideja i zbilje iskazuje se dramatično u možda najznačajnijem tekstu ove zbirke, “Božanstvena država” (79–91), kojemu je povod slučajan susret autora sa svakodnevnim svijetom politički razočaranih ljudi. Tu crticu iz života u kojoj filozof nastupa i sâm, Kangrga opisuje vrlo plastično, iz vanjske i unutrašnje perspektive sudionika, na sljedeći način:

Dvije radnice u tramvaju žale se jedna drugoj na nepodnošljive uvjete života, materijalnu bijedu i osobito na svoj obespravljeni položaj u društvu. Pri izlasku iz tramvaja filozof im se, “malo iznerviran”,

obraća sarkastično: “Što se tužite, što vam fali, imate državu i državotvornost za kojom ste čeznuli devetsto godina, pa sada papajte tu državu i državotvornost!” – Na to ga, prema samosvjedočanstvu filozofa, dvije žene pogledaju s iskrenim zaprepaštenjem i čuđenjem: “Pa što taj govori? On je lud!”.

U daljnjem opisu toka svojih misli o ovome događaju, filozof, zbunjen zbunjenošću i zaprepaštenom reakcijom dviju žena u tramvaju, u prvi mah priznaje samome sebi da ne zna zašto je rekao tim radnicama to što im je rekao. On svoj filozofski esej za novinski feljton nastavlja razmišljanjem o smislu izraza “biti lud”, o mogućnosti da radnice možda doista nemaju veze s onim što im on spočitava (“glasovanje za tu vlast” – riječ je, dakako, o HDZ), te im se ispričava ako je pogrešno procijenio njihovu ulogu u hrvatskoj nacional-demokratskoj revoluciji (str. 80). Potom, riješivši se u mislima žena iz tramvaja, kao svoju pravu temu započinje ono što je ostalo “otvorenim pitanjem” – “ta država i državotvornost”. Preostali, najveći dio teksta sastoji se od pojašnjavanja Hegelova shvaćanja države s ciljem da ga spasi od uzurpacije i patvorenja od najvećeg hrvatskog filozofa povijesti. (Riječ je, dakako, o Franji Tuđmanu, doktoru povijesnih znanosti i predsjedniku države.)

Nedoumica filozofa o tome zašto je zaposjeo mjesto ludaka u začuđenom pogledu dviju radnica, slučaj je nesporazuma sa samim sobom zvan neshvaćanje neshvaćanja. Htjeti državu i državotvornost evidentno nije ono o čemu su govorile dvije radnice. To je, naprotiv, onaj moment razgovora za koji on sam, kao filozof, pretpostavlja da je pretpostavljen. Nadalje, taj isti implicirani implikat, “htjeti državu i državotvornost”, čak ako je i pogođen, nije istovjetan s biti odgovoran za koruptnu državu, barem ne tako istovjetan da bi filozofu dao pravo na populističku formu rezoniranja u stilu “Što se babi snilo, to joj se i zbilo”. Otud bi, a to je ipak glavno, trebao biti posao filozofa da pokaže taj neumitni “kauzalni lanac”, tu navodno perzistirajuću nužnu vezu između političkog htijenja (štoviše, “devetstogodišnje čežnje”), koje on pripisuje tim domaćicama-radnicama, i realizacije toga htijenja. Radi se o vezi za koju sâm filozof pretpostavlja da one, domaćice-radnice, pretpostavljaju.

Veza o kojoj je riječ postoji dakako samo kao njegova pretpostavka o implikaciji jednog razgovora u tramvaju. Onaj tko je “promašio bit” zamijenivši teze, i onaj tko, hegelovski rečeno, govori apstraktno, nisu u ovom slučaju radnice koje idu ‘s placa’ polupraznih ‘ceker’a, nego sam filozof koji u toj velegradskoj anegdoti o jazu između refleksivnog medija filozofije i običnog, “predrefleksivnog” svijeta života, krivicu za nesporazum naknadno, nakon izlaska iz tramvaja, svaljuje na “uronjenost” radnica-domaćica-piljarica u element “samorazumljivosti države”. Konačno, u sadržajnom smislu, scena zabune posvjedočuje da je upravo on, a ne radnice, taj koji implicitno vjeruje u nužnost te veze. Samo to je onaj moment iz kojeg izvire njegovo filozofsko neznanje o tome “zašto je rekao to što je rekao”. To je upravo vladajući hrvatski ideologem državotvorstva.

Scena u tramvaju savršeno točno pokazuje dakle tko je nasjeo ideologemu. Onaj tko vjeruje u njegovu realnu moć nisu radnice koje javno u tramvaju razglabaju o svojoj materijalnoj i moralnoj bijedi i o koruptnosti državnog aparata, već filozof koji reflektira o njemu. U stvarnosti, kao što se zna, “nužnost” te veze proizlazi samo iz jednog posve prozaičnog i kontingentnog momenta: iz spoja hrvatskog “državotvornog sna” u liku Franje Tuđmana i neophodne kritične mase početnog kapitala, tj. novca hrvatske dijaspare i emigracije koji je, kao što je u međuvremenu postalo općepoznato, skupio †Gojko Šušak u Kanadi. Konačno, iz toga da je samo filozofova vjera u moć ideologema ono što predstavlja osnovu njegove pretpostavke o implikaciji, proizlazi da se upravo on kao kritički mislilac, a ne obične domaćice-radnice, u krajnjoj instanci pretvara u (nesvjesnog) koproducenta tog istog ideologema, odnosno da kritički filozof ponavlja paradoksalnu figuru kritičara koji sam održava ideološki predmet svoje kritike. A to je ona navodna historijska nužnost koja se zove (uvijek ponovni) pad u nacionalizam, u crnu rupu “faktičkog povijesnog deficita na ovim prostorima” koji kao nezajažljivi bezdan proždire sve intelektualne energije i osujećuje proboj u “građansko-duhovni horizont”.

Slikovitije rečeno, filozof koji politički i materijalno silovanog

ženi kaže da “si je sama kriva” za ostvarenje svoje “čežnje” za onime što će je silovati, taj si je doista sam teorijski kriv. To je onaj filozof koji, kako to prikazuje Hegel, misli apstraktno, onaj koji, upravo poput Hegelove piljarice na prigovor da su joj jaja kvarna, mušteriji kaže da je “obična drolja koja se kurva s francuskim oficirima, a da joj ni majka nije bila bolja...” Filozof-u-tramvaju, koji zaziva “postajanje samog života filozofijom” odjednom ne zna zašto je rekao radnicama to što je rekao, nije u stanju teorijski prepoznati primjerke rudimentarne, nekvalificirane, predteorijske svakodnevnice, narodne kritike nerazumne vlasti koja je, barem po njegovu mišljenju, posve otuđena, čak neprijateljska prema političkom “htijenju” kojem uopće ima zahvaliti svoje postojanje kao vlast. Dok radnice govore o svome mizernom položaju i dnevnim brigama o tome kako da prehrane i školuju djecu, naš filozof ih, opet hegelovski apstraktno, svodi na jednu dimenziju: umjesto kritike otuđene i koruptne vlasti, za uši filozofa u jadicovki domaćica odzvanja hrvatska državotvorna ideologija. Apstraktni humanist-filozof je dakle od ideološkog ressentimenta prema falsifikatoru Hegelove filozofije države gluh i slijep za to neorganizirano vraćanje naroda iz prohujalog političkog entuzijazma, onog istog naroda u koji je on, filozof, bio investirao svojim pismom o revolucionarnom potencijalu naroda na ulici s početka priče. Onog istog koji sad, nakon dovršenja prvog tranzicijskog ciklusa u Hrvatskoj, ima još samo vrijednost škarta za reciklažu. Taj gubitak diskurzivne veze između filozofa i radnica, pretpostavljenih nacionalistkinja iz tramvaja, nije ništa drugo do izraz njegovog nesvjesnog teorijskog manjka, “faktičkog deficita” same teorije.

Teza o deficitu “građansko-duhovnog horizonta na ovim prostorima” kao glavnom uzroku civilizacijskog nazadovanja iz lošeg u gore, iz neautentične socijalističke egzistencije u barbarstvo nacionalizma, predstavlja opsesivno mjesto ove i drugih Kangrginih knjiga, ali njezin unutrašnji teorijski manjak otkriva primjerak njezine dramatične polemičke upotrebe u ovoj knjizi:

“Mi Zagorci i Zagrepčani, kao i ostali, nismo Hercegovci, i ne želimo to biti, osim jednoga. I zato Vas molimo da nas poštedite Vaše kulture,

jer to nije bila, nije i nikad neće biti hrvatska kultura! Hodite doma!
Tamo je najljepše!” (222).

Ova dramatična retorička kulminacija jednog Kangrgina javnog odgovora na mnogobrojne i doista beskrupulozne osobne napade, kojima je godinama neprestance bio izložen, upućena je Juri Zovku, mlađem kolegi iz struke na dugogodišnjoj funkciji “ministra za znanost”. Riječ je o možda najbizarnijem primjerku uspješne hrvatske regresije: o tipičnom hercegovačkom “Hrvatu-povratniku” sa izmišljenom samohvalisavom izvrsnošću u struci i još izmišljenijom mučeničkom političkom prošlošću obilato kompenzirana i honorirana “u novim uvjetima” 90ih lukrativnim poslom u hrvatskom državnom aparatu. Osim po filozofskoj jurodivosti i napirlitanim akademskim kvalifikacijama, rečena osoba se, koristeći poziciju moći, afirmirala u javnosti i opsceno otvorenim izživljavanjem neograničene revanšističke mržnje i samopozvanjem za povijesnu i moralnu reviziju NDH-a. No, ovdje nas zanima nešto posve drugo na tom slučaju hrvatskog ideološkog zombija, čija prava zasluga leži u reinveciji ideološkog komesara na polju znanosti. Ono što ovdje više interesira od njegova notornog javnog lika sad je obrt u takoreći pozitivni lik ili status “nevine žrtve” kritičkog diskursa filozofa iz tramvaja.

Naime, ono što kuriozni citat iz Kangrgina polemičkog odgovora Zovku odaje, nije samo moralna i psihološka indignacija nad ideološkim i stvarnim progoniteljem, na koju Kangrga svakako ima osobno pravo kao što dotični zaslužuje pravne sankcije za svoje rabote. Citirano mjesto upućuje na to da je Kangrgin filozofski diskurs građansko-duhovnog manjka – manjka konstitucije povijesnog subjekta u ideji univerzalnog, nasuprot nacionalizmu – postao simptomom prisilne neuroze ponavljanja, odnosno osljepljenja same filozofske teorije za imaginarnu narav konstitucije subjekta.

Imaginarnost o kojoj je riječ nema ništa zajedničko sa značenjem nestvarnog ili nepostojećeg. Ona se egzemplarno pokazuje u tome da iz filozofa na citiranom mjestu ne progovara tako dramatično *citoyen* Kangrga u odnosu na “dinarsko seljače” Zovka (koje za Kangrgu još nije postalo svjetsko-povijesnim građaninom i koje kao takvo to ne može ni

postati). S mjesta *citoyena* iz filozofa progovara ono u njemu što isključuje dinarsko seljače iz simboličkog univerzuma, a to je samo purger ili zagrebački urođenik. Iz ljutitog filozofa koji nosi grincajg s placa jednako kao one domaćice-radnice progovara univerzalno-rasistički konkretni čovjek koji svoju egzistenciju purgera vidi neposredno kao mjesto *citoyena*, koji svoje imaginarno samopoistovjećenje brka sa simboličkom identifikacijom, koji 'sebe' ili svoje idealno samorazumijevanje, svoje idealno Ja, vidi na mjestu Ja-ideala. Ono partikularno se Kangrgi pojavljuje na mjestu zakona, njegovo privatno-partikularno nastupa neposredno kao univerzalna paradigma.

Dakako, simbolička identifikacija individuuma s onim općim (ja-citoyen-čovjek-zakon-opće-apsolutno-sloboda itd.), koja stavlja u zgrade partikularno (purger vs. širokobriješki švercer itsl.), razlikuje se sadržajem, ali ne i formalno od simboličke identifikacije individuuma s partikularnim općostima (ja-Hercegovac-Hrvat-katoličanstvo-nacionalna kultura-duh naroda), koja stavlja u zagradu općosti višeg stupnja ili univerzalno. Bez obzira na razlike u sadržaju i bez obzira na viši ili niži status vrhovnog načela identifikacije u oba procesa (univerzalne ili partikularne), u njima je u sublimiranom vidu ukinut/sačuvan sav "patološki" sadržaj empirijskog Ja. I samo je taj sadržaj ono što uvjetuje da simbolička identifikacija subjekta iskaže svoj imaginarni karakter i paradigmatički način uspostave. Dvije razine simboličke identifikacije (opće i posebno) ne stoje u odnosu apstraktnije-konkretnije, ni u vrednosnom odnosu više-niže, pa čak ni u kulturno-povijesnom odnosu ranije-kasnije, zaostaliye-naprednije, već u odnosu implikacije, istovremenosti i konkurencije u reprezentativnosti. Riječ je o borbi paradigmi kulturnog. One stoje faktički-povijesno u odnosu istovremenih i konkurirajućih, djelomice antagonističkih društvenih procesa od kojih ona prva (pojedinač-čovjek), nema nikakvu neposrednu i po sebi evidentnu, već samo idealnu prednost pred onom drugom (pojedinač-nacija). Naprotiv, ona prva simbolička identifikacija s univerzalno-ljudskim ima taj glavni nedostatak da je lišena i samog privida prirodnosti, dok se na drugoj strani, u partikularnoj simboličkoj

identifikaciji, prirodnost pojavljuje kao najesencijalnije neuništivo svojstvo. Ono što je izbačeno kroz vrata na jednoj strani ("Hercegovac") vratilo se kroz prozor na drugoj strani ("Zagrepčan").

Taj se privid prirodnosti kao pri-rođenosti ne može, protivno našoj dobroj volji, prevladati tako da dostatno prosvjetiteljski i pedagoški napregnemo sredstva moderne kritičke filozofije, da ideju univerzalnosti emfatično suprotstavimo stavu partikularnog, kako to čini Kangrga. Jer, kao ideologije prirodnosti, nacije i njihove nacionalističke legitimacije nisu pred-građanske institucije nego su sâme utemeljujući mitski konstrukti upravo moderne građanske civilizacije, njezin povijesni produkt i konstituent. Samo to objašnjava okolnost da je univerzalna vrijednost poput "čovjeka uopće" pretpostavljena i sadržana u onom partikularnom, i upravo to je ono s čime računaju i zadrži nacionalist-državotvorac i prosvijetljeni nacionalist-disident. Svojim prvim i pravim protivnikom "Hrvat" neće nazvati čovjeka uopće, nego Srbina, Muslimana, Balkanca, homoseksualca ili feministkinju. Time je doduše objašnjeno zašto u Kagrginu diskursu univerzalne identifikacije "Hrvat" – kao i svi drugi navedeni u nizu, uključujući feministkinju – "još nije čovjek". Ali time nije ujedno objašnjeno zašto "čovjek kao takav", onaj koji je odabrao univerzalni zakon, u presudnim povijesnim trenucima gubi svoj samorazumljiv položaj "humanističkog ideala" i postaje ili "unutrašnji neprijatelj" nacije ili više-manje benigna i budalasta zabluda dosadnih ("ludih") filozofa, fiksna ideja apstraktnih humanista kakvog je Kangrga opisao u autobiografskoj crtici na početku, koji ne zna zašto je radnicama rekao "to" što im je rekao ili, poput drugih kolega iz *praxis*-grupe, zna odakle i kamo pušu novi politički vjetrovi pa se prema njima usmjeravaju.

Na toj pozadini navedeni citat s porukom Hercegovcu da "ide tamo odakle je i došao" ne može biti više od izraza aktualnog unutarhrvatskog ideološkog rata u kulturi između "agramera" i "Hercegovaca", urbanih pretendenata na vlast i ruralnih držača vlasti, i to u polju filozofije, paralelan sukobu između klerika-disidenata i državotvoraca koji se upravo odvija u Matici hrvatskoj, toj "stožernoj hrvatskoj kulturnoj

instituciji”, oko njezinog časopisa *Vijenac*. Na novohrvatski humanizam, koji se određuje preko pitanja vlasti i hegemonije u državi i koji svoju intelektualnu nazadnost maskira skrivanjem u klasičnu modernu tradiciju, nemoguće je odgovoriti ratom za autentičnu interpretaciju klasične filozofske moderne, lijevim Hegelom nasuprot desnom, kako to čini Kangrga. Umjesto kritike “hercegovačke” verzije nacionalizma, potrebna je kritika ideologije o neutralnoj nacionalnoj kulturi ili kritika nove društvene “normalnosti”. Ako Kangrga u svrhu odbrane od predgrađanskih (zapravo “ispodgrađanskih”, tj. “hercegovačkih”) formi mišljenja poseže za idejom države emancipirane od svih partikularnih uvjetovanosti i boja svojih podanika, kao historijskog aprioria njihova objedinjavanja nasuprot divergenciji pukih partikularnih interesa, onda to nije ništa drugo do servis one koncepcije države koju posve spremno zagovara Vlado Gotovac, današnji post-nacionalistički, desnoliberalni disident nacionalističkog hrvatskog režima – kojega možemo vidjeti kao Kangrgin pendant na desnoj strani “građansko-duhovnog horizonta”. Riječ je o koncepciji prividno liberalne, krypto-nacionalističke države koja je progutala svoj ružni partikularni karakter, rasizam, da bi joj on uvijek iznova izlazio na uši u “kulturnim oblicima”.

U međuvremenu obojica, i lijevi i desno-liberalni zagovaratelj političke emancipacije kroz “neutralnu” državu – koja je za Kangrgu doduše tek prelazni povijesni uvjet transpolitičke, ljudske emancipacije u komunizmu, dok ona za hrvatskog nacional-liberala i dalje ostaje non plus ultra – opstaju tako da ignoriraju alternativne kritike naddruštvenog karaktera države. One se protežu od konzervativnih teorija državno-reprezentativnog, preko zavičajnog i regionalnog nacionalizma sve do pokreta za nove, unutar- i transnacionalne, disperzivne, “postmoderne” identitete. Zajednički (“globalizirajući”) moment solidarnosti tih heterogenih oblika kritike apstraktne države jest zahtjev da se ljudska prava ispunjavaju obrnuto od slova *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina*: naime, ne “bez obzira” na njegove partikularne uvjetovanosti, već upravo “s obzirom” na njih. Dakle, da bi se pojedinac “realizirao”, ne mora (više) postajati čovjekom, kako je to

teorijski idealno postavljao Kangrga, već osviješteno insistirati – barem u svome samorazumijevanju ili imaginarnoj identifikaciji – da je to što on jest bolja paradigma. Samo tako će, u liberalnom ili komunitarističkom horizontu – i to je, čini se, onaj neznani razlog, ono iskliznuće koje je Kangrgu spriječilo da zna zašto je radnicama-piljaricama rekao to što im je rekao, ali je to zato rekao “Hercegovcu” – biti *citoyen* nakon sloma univerzalističkog projekta humanizma u politici znači teorijski ne priznavati svoj faktički partikularni status purgera, ostajati neosposobljen za tzv. kulturu tolerancije (“nesvodivih”) razlika, za podnošenje drugog u njegovoj isto tako neprerađenoj partikularnosti koja je kroz novu postmodernističku mitopoezu uzvišena u svetinju drugosti. U tom recentnom filozofskom ideologemu tolerancije susreću se raznoliki, revidirani oblici i komunitarizma i liberalizma, “nedovršene moderne” i moderatne postmoderne. Kojeg god dometa bile te kritike, poslije njih je diskurs bez-obzir-na, neposredni univerzalizam apstrakcije-od-partikularnog filozofski postao nemoguć.

Nov ideologem tolerancije pruža privid da je nužan uvjet građansko-povijesne emancipacije Hrvata sadržan u ostvarenju nacionalne države kao krajnjeg formalnog-i-supstancijalnog uvjeta, države koja je tek onda i samo onda stvarna ako je on u njoj gospodar, čak i kad je takav privid suverenosti posve očigledan. Prema tome, problem “Hrvata” nije, kako to još uvijek dobroćudno misli Kangrga, u tome što “biti Hrvatom ne znači još biti čovjekom”. Tà, i čovjek može biti Hrvat. Samo kamen, smokva i maslina ne mogu, koliko god Hrvati vjerovali u to! Problem je, naprotiv, u tome što “Hrvat” u tome smislu, vjernik supstancijalističke ideologije krvi, vode i tla, više ne zaslužuje da ga ‘čovjek’ izabere za svoje političko stanište. Razlog je u njegovoj bizarnoj sraslosti upravo s onime što ga čini modernim, u sraslosti s državom kao s tlom-krvi-i-imenom. A u tome su se našli, kao što znamo, stopljeni do nepodnošljivosti, i Croata agrameriensis i njegov dalmatinsko-hercegovački rođak.

Upravo to je ona skrivena pozicija bolje paradigme koja tek daje moć za toleranciju, s kojom sad, nakon civilizacijskog debakla s restauracijom ultranacionalističkih država iz krvi stotina tisuća mrtvih, takoreći post-

nacionalistički, pseudomodernom gestom “liberalne kulture tolerancije”, koketira i hrvatska disidentska nacionalna inteligencija, organizirana u političke grupacije pod kulturnim etiketama “gilda” i “matica”. To je ona ista koja sebe eksplicitno shvaća kao historijski kandidat da bude surogat nedostajuće građanske klase. To pak samo znači da na mjestu Kangrgina “faktičkog povijesnog deficita u realitetu”, subjekta koji oduvijek ne(do) staje, sada stoji upravo (nova) hrvatska građanska inteligencija, pravi re-producent hrvatskog civilizacijskog manjka i prenosnik virusa “devetstogodišnje čežnje”. Njezina laž sastoji se u tome da se predstavlja kao društveni sloj koji je uspjela preživjeti – uz dobro cehovsko uhljebljenje – u stranom i mrskom ideološkom okolišu socijalizma, iako je predominantnim dijelom nastala u njemu kao hegemonijalni i kao upravljački sloj. Njezin paradoks sastoji se u tome što danas njezinu postojanje isključivim političkim subjektom smrtni udarac zadaje dovršenje nacional-kulturne melodije u ‘tuđmanskom’ državotvorstvu. Zato i samo zato ostvarenje hrvatske državotvorne ideologije znači agoniju svih oblika hrvatske kulture. S trenutkom prelaska u državotvornu formu, nacionalno-kulturni diskurs više ne ostavlja nikakav trag od “svjetskopovijesnog” značenja. Da bi se održavao, on, kao u slučaju “afere u Matici” (sukob tzv. liberala i državotvoraca oko kontrole nad časopisom *Vijenac*) u glib vlastitog autizma povlači sve energije društva.

Kao što disidentska hrvatska kulturna inteligencija ne zna zašto u ostvarenoj hrvatskoj Državi igra samo ulogu dame koja nestaje, i Kangrgino insistiranje na koraku natrag ka “građansko-duhovnom horizontu” jedva da može biti nešto drugo do misaona regresija, filozofska izgubljenost u vremenu, refleksivna melankolija nakon gubitka predmeta svoje kritike – prosvjetljenog jugoslavenskog socijalističkog apsolutizma – s čijim nestankom je izgubljena i pozicija kritičara. Ona kao da ima dublji pogubni učinak po *praxis*-filozofiju. Kao što početkom 90-ih nije bila kadra provaliti žargon autentičnosti “antibirokratske revolucije”, tako danas naivno pristaje uz ideološke idiosinkrazije humanističke hrvatske disidencije o legitimaciji

pretenzije na političku vlast u kulturi sve do pseudokritičkog socijalnog diskursa Crkve koja govori o “grijehu struktura” da bi šutjela o pošasti neoklerikalizma, svojim nelegitimnim privilegijama i društvenom parazitizmu. ●

Praxis:

univerzalizam i nacionalizam

hrvatske filozofije

Notorno je da *praxis* filozofija, za razliku od tzv. hrvatske nacionalne filozofije 90-ih, nije bila dio vladajuće nomenklature, nego idejna i politička disidencija apsolutistički prosvjetljenog socijalizma i kritičar njegovog birokratskog aparata. S druge strane, za razliku od ondašnje nacionalno-kulturnjačke opozicije socijalizmu, koja se danas može činiti liberalnom samo na pozadini tuđmanizma 90ih, osobitost praksisovske disidencije je u tome što je iznosila na vidjelo imanentni rascjep unutar socijalizma kao modernističkog projekta, denuncirajući njegova konceptualna i politička proturječja i ideologiju dovršenja povijesti. Upravo to je ono po čemu je *praxis* filozofija afirmirala Zagreb i Korčulu kao ethos filozofiranja u svjetskim razmjerima. Zbornik, posvećen posthumno Gaji Petroviću, samo je odsjaj značenja zagrebačkog kruga filozofije prakse kao filozofskog događaja.

Ali *praxis* nije ni biser ni kukolj u niski hrvatskih filozofija od sv. Jeronima do amatera filozofije povijesti Franje Tuđmana, kako to sugeriraju neki prikazivači koji danas, s različitim pretpostavkama, ili pokušavaju reducirati *praxis* na hrvatsku filozofiju (Kukoč) ili je pokušavaju integrirati (Veljak) ili samo rehabilitirati (Barbarić) u tisućljetnoj hrvatskoj kulturnoj baštini. U hrvatskoj filozofiji ne postoji ništa hrvatsko osim *praxisa* i ništa istinski filozofsko osim *praxisa*. Dapače, hrvatska filozofija postoji samo u obliku *praxisa*.

Za hrvatsku kulturološku osjećajnost u filozofiji ili izvan nje takva je tvrdnja, koju zastupam javno od 1992., svakako impertinentna, ona se čini inkompatibilnom i sa samorazumijevanjem praksisovaca. No,

razlozi za takvo uvjerenje su sljedeći: Prvi i imanentni je taj da je za *praxis*, a to je baština njemačkog klasičnog idealizma, praksa filozofije ili “teorijska praksa” refleksivno i kritičko “zahvaćanje svoga vremena”, tj. jednostavnije i sociološki rečeno: refleksija svojih društvenih uvjeta; tumačenje filozofije je sekundaran posao, u funkciji onog prvog. Drugi i izvanjski, ali ništa manje važan razlog leži u sljedećem: Sva značajna hrvatska imena u historiji svjetske filozofije i znanosti bili su Evropejci, “svjetski ljudi”, univerzalisti; od njihova hrvatstva, bilo etničkog bilo regionalnog, ruralnog ili urbanog, nema u njihovim filozofskim i znanstvenim radovima ni “h”, osim u nadimku “Croata” koji su im drugi pridjenuli. Stoga, tumačiti danas univerzalistički habitus hrvatskih filozofskih figura u svjetskoj intelektualnoj povijesti tezom o kulturnoj pripadnosti Zapadu kao “bitnoj pretpostavci” njihova filozofskog razvoja (A. Pažanin), nije naprosto samo trivijalno. To je zamjena teza koja bez misaonog rada pokušava premostiti konceptualnu razliku između “filozofije” i “kulturne baštine”. Akademski filozofija jeste dio kulture, ali filozofiranje kao izvor filozofije nije funkcija baštine, ono čak živi od negacije kulture. Otud je teza o kulturnoj baštini kao “bitnoj pretpostavci” filozofije samo ideološki motivirano pretumačivanje kulturne povijesti (uključujući i povijest filozofije i znanosti) za potrebe sveopćeg nacionalnog projekta bez refleksije o njegovim ideološkim aspektima.

To je upravo svodenje filozofije na puki dio kulture (kao što se najbolje vidjelo u “Matici” početkom 90-tih), a ne podizanje kulture na (navodno viši) stupanj filozofije. Nacionalna kultura i filozofija tu se prikazuju kao jedno te isto. Otjelovljenje te istosti je nacionalno bogoavljanje filozofije, čiju smo kapelicu dobili s novoosnovanim “Institutom Vlado Gotovac”. U nekim slučajevima pretumačivanja opće kulturne povijesti u nacionalnu, kao kod Jurja Križanića ili Filipa Vezdina, navodnog “oca hrvatske indologije”, taj je proces poprimio oblike koji odaju karikaturalne razmjere ideološke korupcije u nišama hrvatskog akademskog pogona. Takav stupanj sraslosti s aparatom države praksisovska filozofska kultura nije poznavala ni približno; treba se

sjetiti samo uloge “Šuvarave administracije” iz 80-tih, koja je na jednoj strani progonila svoju kritiku da bi na drugoj favorizirala elitnu hrvatsku kulturu.

U tome leži i barem djelomično objašnjenje naoko paradoksalne okolnosti da univerzalizam hrvatske filozofske baštine nije nikome ni malo smetao a da ne bi bio institucionaliziran u takvu neskriveno šovinistički koncipiranu i nelegalno osnovanu instituciju poput “Hrvatskih studija”, dok je s druge strane univerzalizam *praxis*-filozofije istovremeno služio kao krunski dokaz o protuhrvatskom karakteru *praxisa* i kao alibi za pogrom na njegove predstavnike početkom 90-ih.

To proturječe u odnosu prema pitanju univerzalizma u hrvatskoj filozofiji samo je prividno: Ono što je *praxis*-filozofiju činilo neprobavljivom za hrvatsku nacionalističku restauraciju u politici i kulturi, dakle za civilizacijsku regresiju, nije bio taj univerzalizam – on je upravo univerzalno nasljeđe hrvatske filozofije i najboljih dijelova njezine kulture – već praksisovska kritika nacionalizma u politici iz 70-ih i 80-ih. Početkom 90-ih saznali smo, zahvaljujući nositeljima hrvatske duhovne obnove u filozofiji, da su “pravi duh” i “istina” te praksisovske kritike hrvatskog nacionalizma u politici dolazili iz jednog zazornog viška na samoj infrastrukturi hrvatske filozofije – a to je srpsko etničko porijeklo najznačajnijih praksisovaca.

U tome se “otkriću” vidi da istinski i nerazrješivi paradoks hrvatske filozofije, onako kako su je zamišljali nacionalno preporođeni hrvatski filozofi, leži samo u tome da univerzalistički karakter tradicionalne hrvatske intelektualne baštine – dakle upravo ono što nju čini nehrvatskom – za njih ostaje samo unutarfilozofsko, akademsko pitanje koje su vjerovali da mogu ignorirati sve dok se taj isti univerzalizam nije prikazao kao praktičko-filozofsko pitanje, kao njezin nesvodivi realni moment: naime, kad se univerzalistička hrvatska filozofija pojavila u “tuđem etničkom” obliku, kroz “tijelo Srbina”, postala je strani agent i nacionalni neprijatelj. Zato prešućivanje univerzalizma u hrvatskoj filozofskoj baštini ili njegovo svođenje na pripadnost katoličkom kulturnom univerzumu nije bilo tek ignoriranje, već se prometnulo u

patološko poricanje koje je tražilo i pronašlo sebi primjerenu formu u brutalnosti ideološke čistke kako u filozofskom pogonu tako u svim nišama društva, od Gaje Petrovića i Milana Kangrge, preko Krleže do lektire za prvašice i prašine u našim prozorima. Originalno hrvatski doprinos te kulturne “revolucije” očituje se u tome što je postigla točno onaj uspjeh koji se općenito očekuje od svakog ideološkog komesarstva u kulturi, znanosti i kuharstvu. Taj je puno širih razmjera od samog pogroma na *praxis*: minirala je teren protiv pojave bilo kakve ne-nacionalističke kritike bilo čega, pa tako i kritike *praxisa*.

Upravo ta okolnost zapriječila je uvid u to da je *praxis*-filozofija u desetak godina nakon svog političkog poraza sredinom 70-ih, izgubila teorijski potencijal da bi potom počela gubiti i simboličko značenje kao nositeljica intelektualne slobode. To je postalo vidljivo polovicom 80-ih, kad se odvio ne samo definitivni razlaz između zagrebačke i beogradske grupe, nego i raspad institucija socijalističkog društva, dakle raspad konteksta u kojem je *praxis* funkcionirala kao kritika. S raspadanjem društvenog okvira i njegova kritika je gubila supstancu, s krajem epohe nestala je i njezina refleksija. Taj se proces mogao očitati u trenutku obnavljanje autoritarne politike u Jugoslaviji s Miloševićem nakon razdoblja relativnog socijalističkog liberalizma 80-ih: dok je glavnina beogradskih praksisovaca reagirala na srpski mas-pok poput političkih histerika prigrlivši novog autoritarnog subjekta politike u liku Slobodana Miloševića, dotle su zagrebački praksisovci reagirali poput teorijskih melankolika koji su ostali bez prosvjetljenog socijalizma kao objekta svoje kritike koji ih je održavao. Regredirali su u autoironiju ili u ponavljanje kritike nacionalizma iz 70-ih sve do najnovijih koncesija nacionalno-liberalnoj ideologiji kulture kao faktoru politike. To znači da je *praxis*, ostavši bez teorijskih nasljednika koji bi iznijeli smjenu generacija, prestao djelovati kao model kritičke filozofije u trenutku kad je, da bi filozofski preživio, morao rekonceptualizirati svoje kritičko mjesto. Ono je izgubljeno upravo s *praxisom*, i to je istinski manjak hrvatske “kulture”, možda njezina crna rupa. ●

04.

topički introspekt

Komentar o konferenciji “Die Frankfurter Schule und die Folgen”, Ludwigsburg, 10–15.12.1984., u organizaciji zaklade Alexander von Humboldt. (Za ovo izdanje izvorni tekst je neznatno dopunjen radi bolje razumljivosti; izmjene su označene uglatim zagradama.)

Govor i afazija filozofije:

praxis vs. frankfurtska škola

Izgleda apsurdno govoriti o 'afaziji' filozofije ukoliko filozofska afazija kao najradikalniji oblik nesposobnosti govora u biti dokida svaki govor pa tako i govor o sebi. No, posebnost filozofske afazije sastoji se u tome što je ona, upravo kao stvar filozofije, uvučena u pogon teorijskog diskursa i što već sama afazija postaje vlastiti problem filozofije. Okvir i unutrašnja struktura događaja o kojem je ovdje riječ mogu se prepoznati u toj okolnosti, a ne toliko u vanjskom scenariju događaja. On se može svesti na jednu rečenicu: radi se o simpoziju posvećenom Frankfurtstkoj školi i njezinoj recepciji, održanom 10-15.12.1984. [u organizaciji zaklade Alexander von Humboldt] u Ludwigsburgu, gdje je, zahvaljujući prisustvu nekih od glavnih predstavnika, atmosferu skupa odredilo pitanje odnosa kritičke teorije [u najrecentnijem izdanju koje obilježava Habermasova teorije komunikativnog djelovanja] i jugoslavenske *praxis*-filozofije (specijalnije, tzv. "zagrebačkog kruga").

Svaki poziv na učestvovanje u teorijskoj diskusiji o jednoj teoriji, kao što je u ovom slučaju kritička teorija, podrazumijeva moć [diskurzivne], verbalne eksplikacije vlastite ideje, i to do kraja. Situacija je utoliko zaoštrenija što se teorije kojoj je posvećen simpozij istovremeno javlja i kao osnovni akter događaja. To, drugim riječima, znači da mu ona određuje, i čak sačinjava, okvir i sadržaj. Još više od toga, kritička teorija se kao tema simpozija pokazuje i kao subjekt [u funkciji kontrolora] diskursa koji se tu uspostavlja. Time se praktički, doduše u ideelnom mediju jednog filozofskog simpozija koji već sam po sebi čini obrise idealne komunikacijske zajednice zatvorene u hotelska stakla, vraća ono

što ta teorija negira teorijski: pitanje subjekta [čija bi pozicija gospodara diskursa trebala biti teorijski ukinuta u komunikativnim procedurama].

Činjenica što se kritička teorija faktički pojavljuje i kao subjekt-kreator teorijskog govora o samoj sebi, pokazuje se kao sindrom filozofske situacije u kojoj se ona sâma nalazi: [ukidanje] subjekta u recentnoj kritičkoj teoriji društva otkriva, *mutatis mutandis*, da ta teorija ne problematizira sebe kao suverenog subjekta svoje kritičke analize, dok istovremeno za društvo u toj analizi zadržava mjesto objekta. Upravo s obzirom na “društvo” kao predmet teorijske analize, navedena situacija dvostruko je problematična: jednom, općenito, zato što kritička teorija opstoji u realnom društvu kao svojoj konkretnoj historijskoj situaciji; drugi put – što je sad i važnije – društvo za kritičku teoriju nije samo predmet njezine kritičke analize nego je, upravo kao predmet, već unaprijed pojam društva, što znači: teorijski *concretum* koji ona samo ispostavlja.

Ovu drugu okolnost recentna kritička teorija [u liku Habermasove teorije komunikativnog djelovanja] ne uzima u obzir kao konstitutivni moment svog teorijskog diskursa, i zato predmetom svoje analize može učiniti sve, čak i sebe, a da pri tome sama sebi nikad ne postane problem. Takvom je situacijom osiguran okvir, medij i opstanak frankfurtske škole kao [akademskog pogona] teorije. Zato, na filozofskom skupu predmetom diskusije može postati društvo (kao njezin predmet), njezina metoda, i konačno, ona sama kao filozofska škola, ali lice subjekta teorije može pri tome, mehanizmom mimikrije i preobrazbe u predmet, metodu i školu, ostati neprepoznato.

Nova kritička teorija zato ne pati od afazije. Njezin se govor kreće neposredno u okviru teorijski ispostavljivog predmeta. Ovo se prepoznaje kao postojeće [ono pozitivno], jer “mišljenje nepostojećeg” nije ništa drugo nego “mišljenje nemislivog” (cit. Albrecht Wellmer). Radikalna kritika metafizičke filozofske tradicije, kakvom sebe pozitivno tumači kritička teorija Frankfurtske škole, tako jednim potezom, ocrtava svoju proto-metafizičku poziciju na arhajskoj Parmenidovoj liniji [upravo tamo, gdje bismo je najmanje očekivali]: ono ‘suće’ kao jedino misljivo

(eón/noêton), mislivo kao izravno i neposredno izrecivo (noêton/phatón). Elejsko 'jedno', isti čas kad se noetički konstituira, pokazuje se kao trojedno (suće-mislivo-iskazivo), i time ispostavlja [sam uvjet] mišljenja kao gotov model znanja o predmetu koji je stvorilo. Ono mislivo krije dakle u svojoj strukturnoj genezi ideju samog znatljivog [ideju da je ono spoznatljivo zapravo već spoznato], ukoliko se mišljenje uspostavlja kao predmetno mišljenje, pa makar mu predmet bio i beskonačna 'jestost' (ono pozitivno kao bitak naprosto). Da je taj arhaiski elejski princip znanja na djelu i u modernoj kritičkoj teoriji, posvjedočuje sljedeće pitanje [najistaknutijeg suvremenog predstavnika Frankfurtske škole]: "Kako se to može metodologijski postaviti i operacionalizirati?" (cit. Jürgen Habermas)

Pitanje se tiče ideje *praxis* [kao mišljenja onoga što nije i upućeno je prisutnim predstavnicima filozofije *praxis*]. Tako 'praxis' kao ime za ono nepostojeće/nemislivo izranja na rubu mogućnosti same filozofske komunikacije, određene teorijskim obzorom frankfurtske kritičke teorije. Na rubu mogućnosti komunikacije – na rubu afazije.

Praxis kao noseća ideja unutar 'mišljenja revolucije', kakvom sebe u svome najradikalnijem vidu razumijeva jugoslavenska *praxis*-filozofija, biva prisiljena na krajnju verbalnu samoeksplikaciju i dopijeva do iskaza da "mišljenje revolucije nije mišljenje pozitivno postojećeg kao predmeta nego mišljenje (još) nepostojećeg" (cit. Gajo Petrović). Projekt 'mišljenja revolucije' dopijeva u sudar s projektom mišljenja mislivog/postojećeg, što znači s čitavom poviješću mišljenja koju poznajemo kao historiju filozofije. Pri tome se pokazuje da je *praxis*, kao ideja 'još-nepostojećeg', za jedne nemisliva, za druge neiskaziva. Poredak teorijskog diskursa [u akademskoj okolini jednog simpozija na visokoj organizacijskoj razini] odjednom prijeti da se preobrazi u začarani krug nekomunikacije [nerazumijevanja, izbjegavanja]. No, to se ovdje ipak ne događa, jer se globalna afazija filozofskog diskursa, u kojoj bi sâma filozofija kao teorijski pogon mišljenja mogla doći u pitanje, nadomješta [tipičnom konferencijskom] praksom monologijskih izlaganja po sekcijama – filozofija, teorija društva, estetika). Usprkos tome, ili

baš zbog toga, afazija filozofije perpetuiira se na dvostrukom planu: kao nemogućnost dijaloga obiju strana i kao nemogućnost verbalne eksplikacije jedne strane.

Posrijedi je, zapravo, duboka diferencija u ideja mišljenja [između *praxis*-filozofije i frankfurtske škole]: na jednoj strani, riječ je o mišljenju kao produktivnoj moći subjekta da stvara svoj misaoni svijet kao svoj povijesni *concretum* (mišljenje upravo kao moć produkcije nemislivog); na drugoj strani, o mišljenju kao nevidljivoj moći prešućenog subjekta diskursa da svijet pozitivno postojećeg učini normativnim predmetom svoje analize (mišljenje kao kritičko, diferencirajuće poznavanje postojećeg u njegovim objektivnim strukturama, kao sistem/svijet života).

Ovako ocrтана filozofska situacija nije ništa manje transparentna ni u samim imenima filozofijâ o kojima je riječ. Kritička teorija društva (“koja nikad nije bila dovoljno kritička”, cit. G. Petrović) s pravom sebe naziva teorijom jer time omeđuje svoju teorijsku opciju svijeta koji vidi u strukturama predmetnosti postojećeg. Filozofija prakse svojim imenom otkriva da se kreće na rubu filozofske afazije. Ova nastupa, čini se, ulaskom u polje diskursa određeno i diktirano teorijskim interesom pozitivnog znanja koje zahtijeva direktnu i krajnju verbalnu eksplikaciju nečega što izmiče samo teorijskom interesu i njegovoj verbalnoj eksplikaciji budući da im oduvijek već prethodi – radi se upravo o *praxis* kao uvjetu mogućnosti teorijskog interesa i njegove izvedbe.

Time filozofija prakse dramatično ocrta svoje mjesto na samoj mogućnosti filozofije, kao mjesto mišljenja-u-prijelazu preko granice mislivog/iskazivog, s onu stranu granice povučene teorijskim interesom za pozitvni predmet [kao što su društvo i pripadna socijalna teorija]. Ako filozofija prakse po mišljenju različitih glasnovogovnika suvremenih teorija (ne samo iz Frankfurtske škole, već i iz redova nasljednika zagrebačke škole *praxis*) ne odgovara tzv. “modernitetu”, onda u tome možemo vidjeti čak i malu prednost za poziciju pod imenom *praxis*, budući da se iza pojma ‘modernitet’ nerijetko krije samo floskula o zadanom stanju modernog svijeta kojemu moderne i suvremene

teorije, poput kritičke teorije Frankfurtske škole, nastoje “adekvatno” odgovoriti.

Problem za ‘mišljenje revolucije’, koje samo sebe razumije kao djelatni princip same mogućnosti mišljenja, leži stoga u prinudi na verbalnu samoeksplikaciju koju nameće globalna struktura moderniteta i njegov glavni mehanizam – upravo teorijski diskurs komunikacije ili, točnije, metadiskurs komunikacije ili argumentacije. Taj problem nije, međutim, nipošto nov: nemogućnost samorealizacije u pragmatički strukturiranoj “komunikacijskoj zajednici” odaje ponovo arhetipsku situaciju filozofskog mišljenja koje se shvaća kao mišljenje-u-prijelazu. Nazovimo tu situaciju heraklitovskom kompleksom mišljenja. ●

PRIKAZ

Milan Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd: Nolit, 1984.,
u *Theoria* 1-2/1985, 239-246. (Za ovo izdanje tekst je popravljen i
neznatno dopunjen.)

Vrijeme kao povijest

Prije nego što bismo htjeli i početi razmišljati i govoriti o najnovijoj knjizi Milana Kangrge, trebalo bi uvodno napisati neku vrstu traktata o kritičkoj recepciji knjige kojoj bismo i sami željeli biti autor. Kako je to ovdje nemoguće, ne preostaje drugo nego da implicitno, u samom osvrtu, pokušamo ostvariti tu čudnovatu, možda i nemoguću kritičku ‘metapoziciju’ koja bi istovremeno bila i neposredno u stanovištu o kojem svjedoči gore naslovljena knjiga. Stoga ćemo se Kangrginom filozofiranju pokušati približiti iskosa, s točaka zamišljenih kao vanjska projekcija njezinih težišta i onoga što ne stoji u njezinoj izravnoj perspektivi.

Knjiga *Praksa, vrijeme, svijet* druga je knjiga Milana Kangrge koja je u vrlo kratkom razmaku nakon knjige *Etika ili revolucija* (1983., nadalje ER), također izašla kod Nolita. Ako ne zanemarimo i drugo, također Nolitovo izdanje ranije autorove studije *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1980.), koje je izašlo skoro 20 godina nakon prvog izdanja (Zagreb: Naprijed, 1963.) i za koje je autor napisao nov predgovor, onda je to treća knjiga ovog autora koju smo dobili u novije vrijeme. Zgusnuti slijed ovih studija upozorava, nadalje, na njihovo misaono i sadržajno jedinstvo: svatko tko poznaje tekstove ovog autora zna da Kangrga piše uvijek isto i da je to isto uvijek na svoj način novo i izazovno, i da svaki put nužno upućuje na ono prethodeće. To u prvom redu važi za ove tri opsežne autorove studije.

Knjiga *Etika ili revolucija* tematski predstavlja nov i daleko opsežniji zahvat u materijal koji obrađuje i spomenuta rana studija *Etički problem u djelu Karla Marxa*: to je izrada povijesne jezgre revolucije mišljenja koja nastupa s Kantovim ‘kopernikanskim obratom’ i biva na svoj

način izvedena, čak dovršena u ideelnom mediju mišljenja s Fichteom, Schellingom i Hegelom, sve dok se po riječima samog autora, nije suočila s Marxovim “pathosom izmjene svijeta (ER, 9)”. Sukob misli i svijeta, star koliko i misao i svijet, dopijeva tu na svoju najpregledniju čistinu s koje se u prvoj studiji vizira Marxa u njegovu kritičkom odnosu spram neposredne duhovne, zapravo intelektualne, baštine njemačkog klasičnog idealizma, dok u drugoj studiji, makar daleko opsežnijoj, izravna analiza staje neposredno ispred Marxa.⁰¹

Nastavak studije *Etika ili revolucija* predstavlja sad ova treća knjiiga *Praksa, vrijeme, svijet* (nadalje citirano kao PVS), koja je po riječima autora trebala zapremati samo dva završna poglavlja prethodne studije. Ambicija s kojom je autor načeo temu ‘vremena’ i širina zahvata kojim je to izvedeno zahtijevala je daleko širi okvir nego što ga nude ranije studije.

Naslov *Praksa, vrijeme, svijet*, opseg i raspored građe, pokazuje da autor svoj “pathos izmjene svijeta” sad tematizira pod vidom pojma ‘vremena’. Skoro četiri petine teksta nose naslov ‘U traganju za vremenom’. Za temu i njezinu izvedbu u ovoj knjizi značajan je stoga već odnos naslova i sadržaja: ne samo da naslov sugerira temu i raspored sadržaja, nego obrnuto, međusobno prelijevanje sadržaja između triju dijelova knjige (‘Moderni pojam prakse’, ‘U traganju za vremenom’, ‘Idealitet svijeta’) ukazuje na generativni odnos pojmova koji tvore naslov studije; praksa, vrijeme, svijet u Kangrginu su filozofiranju pojmovi bremeniti jedan drugim. U toj konstelaciji treba uočiti sljedeće: vrijeme je, već po riječima samog autora (PVS, 9 i dalje), nova tema njegova bavljenja filozofijom i etikom utoliko što se ranije nigdje eksplicitno nije bavio pojmom ‘vrijeme’ u smislu filozofsko-historijskog istraživanja.

Odmah treba reći da to nije slučaj niti ovdje nego je veza ‘vremena’ s ‘praksom’ i ‘svijetom’ u opciji autora toliko uska da bi se s mukom našle stranice gdje bi govorio o ‘vremenu’ u neutralnom pojmovnm smislu a da istovremeno nije riječ o druga dva pojma. To već objašnjava autentično porijeklo vremena kao teme našeg autora, ono potječe iz

01 Usp. završni kratki odsječak ‘Marxova kritika’, ER, 487–493.

njegova vlastitog filozofiranja, prvenstveno iz njegove ideje povijesti (povijesnosti zbilje) i – da bismo bili još bliže njegovoj temi – iz čovjeka. Prema tome, Kangrgino filozofiranje o vremenu ne vodi se interesom historijske retrospektive poimanja ‘vremena’ u povijesti filozofijâ, nego interesom za misaonim jezgrom koje revoluciji mišljenja od Kanta do Hegela (i posebno kod njega) u njezinu hijatusu spram metafizičke tradicije ne daje samo znak spekulativnog prepoznavanje nego uopće vlastiti filozofski identitet. Autor smatra da ideja vremena svoju istinsku legitimnost zadobiva upravo i tek s njemačkim klasičnim idealizmom i da prije toga “vremena (u smislu samog ispunjenog života) i svijeta ... uopće nije bilo” (PVS, 15).

Ovdje ćemo u pozitivnom smislu slijediti ovu osnovnu autorovu ideju koja do kraja jasno i neuvijeno iskazuje njegovo poimanje povijesti ali istovremeno i stav prema svakoj historijskoj interpretaciji povijesti filozofije koja ne uračunava spomenuti misaoni rez otvorem Kantovim kritikama. Zato odmah treba do kraja istaknuti sljedeće: ukoliko se ne smetne s uma stalno autorovo tematiziranje povijesti kao povijesnosti zbilje (naspram historije kao izvanjskog bilježenja toka zbivanja) i njegov osobni strasni angažman za tu ideju povijesnog karaktera mišljenja-i-opstanka, onda novo tematiziranje vremena kod Kangrga ne može biti nikakva tajna s obzirom na sadržaj, karakter i krajnji rezultat. Vrijeme za Kangrgu ima i može imati smisla samo kao povijest, koju autor razumijeva kao (svaki put) jednokratni djelatni čin, upravo povijesni čin.

Kangrga je, prema našem znanju, jedini marksist koji tematizira metafizički filozofem ‘vrijeme’ u tako radikalnom smislu da od njegovog tradicionalnog pojmovnog ruha ne ostaje ništa. S tog stanovišta on otvara kritiku najznačajnijih modernih filozofiranja o vremenu (Bergson, Heidegger, Merleau-Ponty); idejom vremena kao jedinstvenog događaja, jednokratnog ljudskog trenutka u historiji, Kangrga otvara onu beskonačnu perspektivu u kojoj se za njega još jedino postavlja temeljno pitanje čovjeka kao samosvojnog bića slobode. Time je već prekoračena ograda koja razgraničava dvije dimenzije metafizičkog (vječnog, eterskog) vremena i nepravog vremena smrtno ljudske konačnosti. Ta granica

je, gledano sa stanovišta autorove ideje mišljenja revolucije, erodirala zajedno s terenom kojim je bila povučena, iako još živi u akademskoj filozofiji za lijepe duhove ili, još moćnije, u modernoj tehničkoj znanosti astronomsko-kompjuterskih dimenzija prema kojima su tzv. "ljudski problemi" trivijalno sitni. Od prve stranice svoje studije Kangrga je već preko te granice.

Naša primjedba, ukoliko ona kao primjedba uopće još može imati smisla pred mišlju koja hoće da bude preko rečene granice i kojoj je to apsolutno nužno da bi se mogla refleksivno odnositi spram onog prema čemu se postavila (a to je svijet za koji hoću da bude drugi/drugačiji da bi bio moj) glasi: Kangrga ne vizira dovoljno dugo i dovoljno oštro tradicionalni pojam vremena da bi iz njega izvukao sve ono plodno što bi omogućilo da se u kompleksnosti te ideje iskoristi ono čime taj fenomen doista leži s onu stranu granice a koju sam autor naziva novovjekovno-građanskim mišljenjem; ta se granica po uvidu autora prepoznaje već jasno kod Leibniza u njegovoj ideji apercepcije, naspram ideje percepcije.⁰²

Da bismo preduhitрили mogući nesporazum u vezi s primjedbom, želimo istaknuti sljedeće: ovdje se sad ne radi o tome da se proširi lista filozofskih imena koja bi se mogla izuzeti od oštre autorove kritike, koja povijest filozofije dijeli na metafizičku i spekulativnu, lošu i dobru, odnosno, drugim riječima, da se pored velikog metafizičara Leibniza i dijelom Augustina⁰³ od Kangrgine kritike spasi još poneki filozof sa istančanijim poimanjem vremena koje ne bi bilo shvaćeno kao fizikalno kretanje uvjetovano veličinom (beskonačnog) prostora. Ovdje se radi o onom momentu koji po našem mišljenju uvjetuje samo poimanje vremena prije i poslije rečenog reza u povijesti filozofije kao povijesti borbe mišljenja sa svojom zbiljom: radi se o vremenu kao mjeri spoznaje.

Ostaje da dodirujući neka Kangrgina izvođenja u ovoj knjizi vidimo kako se na djelu pokazuje taj problem i koliko se uopće takva ideja o

02 Usp. poglavlja 'Kontinuitet i diskontinuitet', 125–139, 'Povijesni smisao percepcije i apercepcije', 139–155.

03 Usp. naročito Kangrgina pozitivna izvođenja na str. 115–117, 278–282 i drugdje.

‘vremenu’ podnosi s idejom vremena kao povijesti kako je ovdje izlaže autor.

Prvi dio studije *Praksa, vrijeme, svijet* pod naslovom ‘Moderni pojam prakse’ relativno je kratak i predstavlja, jednako kao i treći dio knjige pod naslovom ‘Idealitet svijeta’, sukus Kangrginih filozofskih istraživanja etičke problematike o kojima svjedoče sve njegove studije. Na ta dva poglavlja vratit ćemo se ukratko u zaključku ovog osvrt, prije svega zato što su izvođenja o idejama prakse i svijeta u ovoj studiji zaoštrena, kao što smo prethodno već i istaknuli, na središnji pojam iz naslova – vrijeme.

Već smo spomenuli inkluzivni karakter svakog od ključnih termina koji predstavljaju prave idejne komplekse. Zbog toga je neuputno prešutjeti osjećaj nedovoljnosti i prekraćenosti koji izaziva upotreba riječi ‘termin’ ili čak i ‘pojam’ s obzirom na ideje o kojima je ovdje riječ. Taj problem ima svoj specifični kontekst kod Kangrge. On naime misli i govori u duhu hegelijanskog antihegelijanizma mladog Marxa; Kangrgina spekulacija i pojamovni aparat jednoznačno su toga ambivalentnog, dijalektičkog kova. Ta okolnost nipošto nije slučajna nego je prije znak za jednu konstelaciju koja nam se čini interesantnom u dvostrukom smislu: prvo, silina Kangrgine spekulacije pokazuje da filozofska baština, koje je on dionik, nije samo pojamovno-jezičnog karaktera nego da je ona produkt živog i autentičnog mišljenja koje se i egzistencijalno angažira za jedan projekt zbilje; drugo, taj hegelovsko-marksovski dijalektički tip mišljenja i jezika pokazuje da je u općem nedostatku dubljeg bavljenja jezikom među marksistima (izostavljamo ovdje neoanalitička bavljenja ili impresionističke lapidarnosti kod nekih autora) upravo taj tip filozofskog jezika jedina primjerena forma za sadržaj koji se tu iznosi.

S tim u vezi stoji teškoća koju iznosi sam autor, ali – što je ovdje karakteristično – samo na jednom mjestu u starijoj studiji *Etika ili revolucija* i pri tome ne poklanja po našem mišljenju dovoljno pažnje stvari o kojoj je riječ. Za ilustraciju, Kangrga: “(...) čak ni jezično ne možemo primjereno artikulirati ili iskazivati ono što bismo htjeli u skladu s pravim povijesnim (rekli bismo: utopijskim) smislom i karakterom pojma revolucije. Mi se tu jezično stalno krećemo uokrug

premda nam je osnovna intencija: biti ili događati se s onu stranu, dakle u bitnoj transcendenciji onoga što jest (tj. postojećeg svijeta kao takvoga). Jer svaka nam je rečenica, svaki iskaz (dakle: i sama misao) još uvijek metafizički konstituirana: subjekt, predikat, povezani onim jest kao kopulom. Ovo 'jest' svagda je jedan dictum i fixum da to jest to" (ER, 29).

Više od ovoga kod našeg autora (ali ne samo kod njega) o jeziku vlastite filozofije kao njezinu najvlastitijem problemu i prvom sukobu sa zbiljom, protiv koje i za koju se bori, nema. Zato bismo replicirali da se ne radi toliko o tome da "čak i jezično" ne možemo, već da prije svega jezikom ne možemo zbiljski dospjeti preko granice, prije nego što i stvarno jesmo preko nje, odnosno prije događaja koji sam autor naziva povijesnim činom. Naime, jezični čin na koji misli Kangrga (imenovanje dogođenog) i sâm zbiljski događaj zbivaju se samo ujedno; jezično i djelatno oni se takoreći stječu u jedno. Utoliko je 'biti' odn. 'događati se' preko granice bitka ili onoga što jest, još je uvijek ili uvijek već jest i s onu stranu jezika zato što je jezik za tradicionalno metafizičko mišljenje s jedne strane naknadan u odnosu na bitak i s druge strane koekstenzivan s bitkom, odnosno s onim jedinim izvjesnim, i to od Parmenida do suvremene filozofske hermeneutike s Gadamerom.⁰⁴

Time smo dospjeli nehotice i predaleko natrag u povijest filozofije, nego što je to predvidio Kangrga, naime do pitanja odnosa dvaju, kako ih Heidegger naziva, "prvotnih" ili "izvornih" mislilaca, Heraklita i Parmenida. Tu ćemo se zadržati budući da se upravo to mjesto pokazuje simptomatičnim za misaonu i zbiljsku situaciju koju po našem mišljenju ima u vidu upravo Kangrga. Tome mjestu približit ćemo se preko njegove kritike Heideggera (PVS, 233-267) u kojoj se kod njega najjače osjeća nedostatak problematizacije jezika a koja bi, po našem mišljenju, za radikalnu provedbu njegove kritike prema Heideggeru bila nužna. Taj se nedostatak kod Kangrge možda može objasniti njegovim ograničavanjem kritike samo na rani i glavni spis *Sein und Zeit* (1927/28.) i možda još

04 Kangrgina primjedba o nemoći da čak i jezično artikuliramo utopijski događaj upućuje na slično shvaćanje jezika.

činjenicom da je Heidegger sâm, nakon tzv. ‘obrata’, odustao od svog ranijeg poimanja vremena i ustanovio kako mu se više ne može vratiti⁰⁵. No ovaj interpretacijski propust ne umanjuje vrijednost Kangrgine kritike u njezinom krajnjem rezultatu budući da promjena koja kod Heideggera nastupa s tzv. ‘obratom’ samo povratno ukazuje na situaciju u *SuZ* (i usput na karakter toga ‘obrata’).

Naime, smještanje ‘istine bitka’ još samo u jezik (i to u tekstovima nastalim prije eksplicitnog imenovanja ‘obrata’ u *Pismu o humanizmu* iz 1946.) pokazuje da ‘vremenitost’ kao smisao bitka u *SuZ* ni nema svoje istinsko mjesto u čovjeku nego uokolno njega (*Um-welt*), u okruženju koje nosi karakter su-stava (*Ge-stell*).⁰⁶ Zato po mišljenju autora nije slučajno da tu-bitak kod Heideggera nikako ne može postati čovjekom, odnosno svijetom koji bi bio njegov svijet, on sam kao svijet, nego on sam kao jedno tu, pa bilo to i u najelementarnijem smislu, ostaje tek bitak-u-svijetu (*In-der-Welt-sein*). ‘Bitak’ je već u *SuZ* shvaćen tek kao ‘sklonost’, i trebao je još samo jedan korak natrag (*Kehre* kao povrat) da bi postao naklonost (*Gunst*). Tzv. ‘bitni odnos’ onoga tu postao je, kao što je poznato, još samo stvar jezika. Jezik za Heideggera nije, naravno, kao za tradicionalnu metafiziku puko imenovanje postojećeg, nego je shvaćen kao ‘kuća bitka’ (nikako slučajno, kako bi s pravom rekao Kangrga), je tu-bitak (čovjek) više nije otkrivalački (kao u *SuZ*) nego je sad bitak pojmljen kao ‘udešavajuće’ i ‘udes’ (*das Schickende, das Geschick*). Svo zbivanje je tako stvar bitka u kojem, kako će istaknuti Kangrga, nikakvog događanja u bitnom smislu novog ljudskog događanja nema. Tome u prilog govori okolnost da se Heideggerov ‘obrat’ može objasniti samo kao povrat i to sasvim u određenom smislu: kao povratak u ‘udešaju’ mišljenja, povratak predsokratovcima, Parmenidu i Heraklitu. Međutim, time se kod Heideggera ponovo uspostavlja ista situacija kakvu kod njega poznajemo i prije toga: kao što u *SuZ*

05 Usp. ‘Zeit und Sein’, 1962, u: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1989. (Za svoju opsežniju interpretaciju ove problematike upućujem na svoju studiju *Sein, Physis, Aletheia*, Würzburg 1987.)

06 Usput napominjem da Heidegger ovaj izraz misli kao prijevod latinske riječi ‘con-stellatio’ koja opet stoji za grčko *systema*.

nije mogao misliti bitak kao vrijeme (osim kao konačnost tu-bitka na smrt), tako i dalje za svoju misao bitka, kojeg se neprestano grčevito drži i terminološki i misaono, neće moći misliti ujedno Heraklitovu *physis* i Parmenidovo *eón*. Vrijeme i bitak su u jakom smislu ideje nemislive jedna s drugom i jedna u drugoj, jer jedna drugu ili isključuju (bitak vrijeme) ili će je tek proizvesti (vrijeme bitak). Iako je Heidegger učinio besprimjeran misaoni napor da svoju misao bitka razgraniči od metafizičke tradicije u filozofiji, crpeći iz Heraklita sav tajni smisao njegove *physis*, 'sklone samoskrivanju', ta je ideja ostala bitno ne-antimetafizička jer granicu i karakter 'bića' koje nastaje po *physis* određuje smisao Parmenidovog 'sućeg', logička granica izvedena iz semantičkog redukcionizma svih aspekata bivanja na jednu i jedinstveno osnovu onoga jest, koje se ujedno poima trostruko (egzistencijalno, veritativno i normativno, bez otuđujućeg formalnog predikativnog smisla).

Ovakvo čitanje Heideggerovog utjecanja predokratovcima u izravnoj je vezi s osnovnom idejom Milana Kangrge, ali ne samo s njegovom kritikom Heideggera, iako sam Kangrga tu situaciju ne samo da ne tematizira nego je na svoj način negira. Naime, Heraklit i Parmenid spominju se u njegovoj raspravi samo usputno ne nekoliko mjesta, pri čemu se autor na jednom mjestu nažalost oslanja na Lukácsevo hegelijaniziranje (usp. PVS, 184) gdje se Heraklit dovodi u istu dimenziju s Parmenidom, i to na temelju ideje kako je za Heraklita apsolutna promjena sama apsolutno neupitna a da je sam objekt, stvar, ostavljen nedirnutim kao objekt. Kangrga ne uviđa da je Lukácseva ideja previše plitka kako u odnosu na Heraklita tako i u odnosu na Hegela koji je tu predmet tumačenja. Ta ideja nema na sreću veze s Hegelovom idejom o principijelnoj razlici između bitka i postajanja, koja se može razumjeti samo iz odnosa tih njegovih dvaju pojmova. Tu svoju spekulaciju Hegel jednoznačno duguje Heraklitu, kao što uostalom i sam kaže.

Na ovom mjestu poći ćemo od tvrdnje, bez daljnjeg obrazlaganja, da se u rasponu između Heraklita i Parmenida događa upravo ono isto presudno za odnos bitka i vremena što ima u vidu i Kangrga: kod Heraklita, za kojeg ne postoji ideja bitka niti misaono niti terminološki u

strogo spekulativnom smislu kao što je to Parmenidovo 'suće', na djelu je ideja vremena kao svega-u-rastakanju, kao procesa imanentnog svemu, i to već u mediju jezika⁰⁷. No čitav problem ne iscrpljuje se kod Heraklita niti u jeziku niti u kozmičko-svjetskoj dimenziji koju bi netko možda htio uzeti za pravo i jedino značenje termina 'physis'. Taj izraz označava prije ono 'demonско' gdje Heraklit vidi 'mjesto čovjekovo' (frgm. B 119) i gdje se ne prepoznaje samo ljudski karakter te kozmički shvaćene 'prirode' nego i vremeniti karakter tog prebivališta u istom onom smislu u kojem Kangrga govori o vremenu kao stvaralačkom trenutku, povijesnom događaju kojim se uopće uspostavlja svijet ('bitak') nasuprot pukoj danosti. Heraklitov fragment B 112 (koji Heidegger nipošto slučajno nije ostavio po strani, ali isto tako i Kangrga) govori sljedeće: "... *sophiē alethēa légein kai poieîn katà physin*".

U filološko opravdanje razumijevanja iskaza ovdje ne možemo pobliže ulaziti te otud ideja do koje nam je stalo glasi sasvim prekraćeno: mudrost, koja je za Heraklita eminentno ljudska stvar (naime, bogovima pripada znanje u smislu 'gnōsis'), dvostruka je premda jedinstvena: istinito zboriti i činiti/tvoriti po prirodi. Ako s Heideggerom uzmemo da 'legein' znači 'sabitati na vidnom/otvorenom', dakle pokazivati (nasuprot kryptein = skrivati/zastirati), onda nasuprot Heideggeru možemo vidjeti da, iako za Heraklita 'alethea legein' stoji tik uz 'poieîn katà physin', ovo drugo nipošto nije u istoj dimenziji niti nosi isti smisao kao ono prvo. Istinito kao 'suće' ili 'bitak' može biti tek stvar činjenja/tvorenja po physis koja je ljudsko demonско mjesto (frgm. B 119). Parmenidov bezvremeni bitak tako mora tek otkriti svoju povijest u nastanku na način proizvođenja-proiznošenja na vidjelo (Heraklit). Otud, 'bitak' je vremenski proizveden.

Kad tvrdimo da ovo vodi direktno na ideju Milana Kangrga da je vrijeme povijesno-stvaralački trenutak, onda se time ne kaže da Heraklit

07 Ne ulazeći ovdje u daljnje izvođenje upozoravam samo na sljedeće: svi glagolski oblici od 'biti' kod Heraklita znakovi su vremena i semantički ekvivalentni oblicima od 'gignesthai' = bivati/postajati.

(nasuprot Parmenidu) misli ili govori kao Hegel ili možda čak kao Marx. To bi bilo u najmanju ruku groteskno anakrono.⁰⁸ Ono što želimo reći u prvom redu jest da problem vremena za mišljenje u najintimnijem smislu izlazi na vidjelo i ujedno nestaje iz obzora odmah s Heraklitom, jer Parmenid i sva povijest filozofije koja se odvija po elejskom modelu mišljenja (osim i ekscesnim slučajevima kao što su sofisti ili Nietzsche, koji pokazuje čudne heraklitovske crte), zna mjesto odgovoru na pitanje o vremenu: ono je naime prognano iz ideje bitka u bivanje. Međutim ono će se u tu istu filozofiju vratiti kao bumerang kroz problem spoznaje, dakle u njezinu sudbinskom pitanju.

Prvotna situacija mišljenja (koja se nadaže iz “polemičkog” odnosa Heraklita i Parmenida) pokazuje da je Parmenidovo ‘suće’ kao *factum* za-pravo tek uspostavljeno putem generativne moći produktivnog vremena (*physis*); ova moć je za Heraklita mišljena još – uvjetno rečeno – praktički (usp. ‘*sophie*’) i smještena tamo gdje se otvara rečeno ‘ljudsko mjesto’ (*êthos anthrôpou*). Već kod Parmenida ta moć je mišljena, naprotiv, samo noetički (frgm. B 3 i naročito B 8.34): vlastitost bitka je vlastitost misli, biti i misliti je jedno, koekstenzivno; vremena kao modusa vječnosti bivanja više nema, bitak je sad (i) tu, neposredno vječan. Vlastitost stvaralačkog trenutka time je nepovratno postala identitet mišljenja i njegova premeta. Bitak je samo ektopički projiciran sadržaj misli. Ostvaranje toga identiteta ispunjavanje je spoznaje identiteta i, kao takvo, ono je ukinuće razmaka-zijeva između ‘mišljenja’ i ‘bitka’. Spoznaja je poništenje vremena, i to je Parmenidov kontraheraklitovski doprinos.

Međutim, Heraklitov kompleks postalosti-proizvedenosti bitka, uspostavljenosti ‘sućeg’ s njegoviom imanentnom negacijom (ne-suće) upravo iz te iste proizvodne moći vremena, ostaje nakon Parmenidove (kontra-) revolucije živjeti u filozofskoj spekulaciji kao sam njezin

08 Čini se svakako oportuniije i manje riskantno tumačiti Heraklita i njegovu *physis* u svjetlu Bergsonove *évolution créatrice*. Međutim, upravo to bi bilo više nego prekratko upravo s obziron na navedene fragmente koji iskazuju daleko više. O toj temi samo toliko usput.

životni princip, i to samo negativno: njegovo se pozitivno djelovanje od Parmenida nadalje ne prepoznaje ili ne priznaje; proizvodna moć *physis* koja omogućuje samo mišljenje dopijeva u mrtvi kut autorefleksije o porijeklu misli i preobraća se u 'prirodu' kao objekt, izvanjski predmet misli. S druge strane, ona se pojavljuje u idealnoj dimenziji, kao nedostižni ideal: ona se kreće u (parmenidovskoj) dimenziji ideelnog jedinstva spoznavajuće misli i 'spoznatljivog' sućeg, koje već unaprijed nosi karakter spoznajnog, odnosno spoznajnog (*nôema*), jer je definirano i logički proizvedeno spoznavajućom mišlju identiteta. Taj kompleks ponovo nam odaje Platon svojom čudesnom spekulacijom o Demiurgu⁰⁹ koji je jedini u stanju dosegnuti potpunu spoznaju jer svojim stvaralačkim činom u jednom trenutku – trenutku stvaranja bitka kao spoznatljivog – sustiže vrijeme. Za lutajuće duše, koje samo motre/zriju ideje, to je nemoguće jer su sâme proizvedene i kao takve uvijek ostaju u zakašnjenju naprama stvaranja. Za Aristotela, sasvim karakteristično, taj problem vremena-kašnjenja u spoznaji ukinut je idejom 'samomišljenja mišljenja': vrijeme kao 'mjera kretanja' tu dostiže sebe na stupnju samoodnošenja uma¹⁰. Samomišljenje uma kao ideelno samouspostavljenje koje nema vanjskog uzroka.

Ovo premještanje ideje realnog uspostavljanja bitka u ideelni medij spoznaje i napuštanje prelijevajuće, vremenite misli kod Heraklita – koji stoji između lika tradicionalnog mudraca od kojeg zajednica traži direktan politički angažman i filozofa koji se povlači da bi stajao naspram cjeline – ostaje na djelu po našem mišljenju od Parmenida do Hegela, sve dok se u već izobraženom liku spekulativne ideje proizvodnje u smislu stvarnog uspostavljanja jedinstva spoznaje sa svojim predmetom kod Hegela ne suoči s Marxovim zahtjevom 'ozbiljenja filozofije'. To ozbiljenje sada se može shvatiti samo kao prijelaz iz idealne proizvodnje predmeta (spoznaja) u zbiljsku (uspostavljanje vlastitog epohalnog svijeta po mjeri čovjeka koji je tu na djelu).

⁰⁹ Usp. *Timaios* 29e sq., 36e–38b.

¹⁰ Usp. *Metaphysica* 1072b20.

S autorom knjige možemo se sada susresti u stavu da ideja obrata ideelnog u zbiljsko postaje moguća tek s filozofijom klasičnog njemačkog idealizma. Ona svoje rodno mjesto ima u Kantovoj ideji spontaniteta, kao apsolutno neuvjetovanog početka, kojom se uspostavlja tzv. ‘druga priroda’ kao drugi modus prirode, a ne kao priroda pored prirode¹¹; vrijeme kao konačni trenutak (početak) koji rada beskonačnim, u smislu ispunjenog a ne vječno trajućeg vremena.

Naprijed smo već tvrdili da je usmjerenje interpretacije pojma prakse kao povijesno-stvaralačkog čina na ideju vremena Kangrgin vlastiti interpretacijski pothvat koji nije eksplicitno tematski postavljen ni u klasičnom idealizmu ni kod Marxa. U tome se ne sastoji samo novina ili suvremenost ove njegove studije, nego prije svega njezina misaona smjelost, i još više, jasno profiliranje njegova osobnog angažmana za stvar koja se tu izlaže. Pitanje filozofske interpretacije kako Marxa tako i klasičnog njemačkog idealizma za Kangrgu je političko pitanje najtežeg kova, već kao pitanje vlastite političke odluke. Zato za njega ne može biti nimalo svejedno kako ćemo tumačiti Hegela; to je i kao interpretacija uvijek već pitanje odluke pa makar ona htjela biti i historijski neutralna. Zato je pitanje interpretacije već u samom polazištu trans-hermeneutičkog karaktera.

Međutim, “desni Hegel” ostaje filozofsko historijski faktum, jednako kao i “lijevi”, i ta situacija ne može za interpretaciju ostati pri pukom faktičkom paralelizmu. Toga problema, koji ostaje u nužnoj vezi s onim što smo do sada rekli, Kangrga se poduhvaća raspravljajući s Marcuseom (filozofom kojeg bez sumnje slijedi u najpozitivnijim momentima njegovog mišljenja) i njegovom kritikom pretvaranja povijesti u ontologiju kod Hegela; po Kangrgi, radi se o najnutarnijem proturječju Hegelove misli (PVS, 221 i.d.). Upravo to proturječje čini po našem mišljenju ono rečeno pretvaranje zbiljskog u idealno, vremena u bitak, a kod Hegela prijelaz iz povijesnog mišljenja u sistematsko ontološko. Za

11 Usp. Kangrginu kritiku Vicoove filozofije historije i pozivanje na nju u ime Marxa, PVS, 439–445.

Kangrgu, radi se o dogotavljenju-dovršenju apsolutne spoznaje u liku ideelno i idealno mišljenog ispunjenja proizvodne djelatnosti kao rada pojma. Za Hegela se povijesnost svijeta, odnosno čovjeka, konstituira kao povijesni karakter kretanja pojma; Hegel u tome pokazuje koliko epohalnu novinu svoje spekulacije toliko i svoje aristotelovsko porijeklo. Odnosno, trebalo bi u Kangrginu smislu reći obrnuto: Aristotel tu biva podignut na nivo povijesnosti, jer već njegova ideja kretanja kao karaktera cjelokupne zbilje jednako kao i sama spoznaje, odvija se u liku ispunjenja praznine ili 'prazne forme' (*stéresis*), upravo po principu zanižanog vremena koje tvori kretanje i njegovu produktivnu moć. Za Aristotela vrijeme je "broj kretanja prema ranije i kasnije" (*Phys.*, 219b2); ovo formalno određenje vremena, iako mišljeno objektivno, već je i za Aristotela princip samog procesa spoznaje, dakle i subjektivno. Tu je za Kangrgu već na djelu Hegel: "vrijeme je sam opstojeći pojam" (*PVS*, 114 i 185). Odnosno, za Hegela, ono pokretno/proizvedeće znači da vrijeme zato uspostavlja/proizvodi bitak (*PVS*, 143).

Ono što na osnovi do sada rečenoga treba istaknuti jeste da se uporavo u tome Hegelovu proturječju događa onaj presudni rasplet između Heraklita i Parmenida, u kojem će Heraklitovo vrijeme pojmovno-generativno tek proizvesti ideju bitka kod Parmenida ali će time sâmo biti negirano. Ideja bitka više ne podnosi vrijeme. Hegelov povijesno-generativni nemir pojma završit će u miru znanja apsolutne ideje. Povijesnost kao karakter zbilje za njega se događa eminentno u igri pojma kao najvišeg oblika te iste zbilje. Hegelova sveobuhvatna opcija realiteta na taj način otkriva implicitno provedenu redukciju. To je, kao što je poznato, mjesto gdje će Marx izradivati svoju kritku Hegela i filozofije kao takve.

O čemu se ovdje i sada radi? Nipošto ne o pokušaju da se ispravi autora knjige ili da ga se zakine za uvid koji njemu nije ni stran. Radi se o tome da se polazeći od Kangrginih vlastitih, premda djelomice ograničenih, uvida zaobilazno sretnemo s njihovim posljedicama. Naše preusmjerenje Kangrine diskusije na arhajske Grke, koje Hegel eksplicitno smatra svojom najintimnijom baštinom, ne znači za nas da su svi mislili isto što

i Hegel. Ono znači da ideal spoznaje u liku identiteta mišljenja i bitka – kao opsesija filozofskog mišljenja idejom samorealizacije ili ozbiljenja, koja upravo kod Marxa doživljava kulminaciju – otkriva u pozadini kao temeljno pitanje postalost kao povijesni karakter ideje bitka koja je omogućena tek nijekanjem ideje vremena (kakvu nalazimo kod Parmenida u odnosu na Heraklita).

Isto tako ne radi se ovdje ni tome da se poništi granica koju Kangrga emfatički i svaki put dublje uspostavlja između klasične metafizičke filozofije i spekulacije od Kanta do Hegela. Ovo sad možda djeluje proturječno s obzirom na prethodno izrečenu tvrdnju kako je vrijeme u smislu ‘mjere spoznaje’ na isti način principijelno na djelu i prije i poslije spekulativnog obrata u filozofiji. Paradoks je samo prividan jer se i u jednom i u drugom slučaju radi o mišljenju kao ideelnom mediju obračunavanja/mirenja sa zbiljom, i jer je ono što je u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma stvarno i zbiljski novo zapravo nova izvanjska zbilja te filozofije prema kojoj se ona sada mora postaviti, prepoznatljiva u liku Francuske revolucije.

Ono što je zapravo paradoksalno jest činjenica da je taj zbiljski revolucionarni čin svoje ideološko uporište tražio u francuskoj prosvjetiteljsko-materijalističkoj-racionalističkoj filozofiji tvrdog tipa a da je istinska revolucija u mišljenju (rastakanje i radikalni prevrat misaonih formi) nastupila takoreći post festum, u “glavama Nijemaca”. Novost spekulativnog idealizma jest njegov odgovor na novu zbilju i njezino ideelno dovršenje u mediju te iste filozofije, i to istovremeno kad je sama zbilja počela gubiti svoj prvotni prevratnički i utopijski lik, preko Napoleona i restauracija monarhije. Stoga nije i ne može biti čudno da je s političkim krahom radikalizma političkog duha – čijom pomoću je nastupilo i totalno razočaranje u spekulativni idealizam kroz njemački “Vormärz” tridesetih godine 19. stoljeća – i reakcije na spekulativni idealizam počinju rađati novim plodovima. Na vidjelo sad počinje izlaziti misaoni ‘underground’ – književni bunt, socijalno-proleterske utopije i konačno, proleterska filozofija Marxova kova.

Međutim, nova politička zbilja, uspostavljena francuskom revolucijom iz 1789., ostaje konstitutivna za spekulativni njemački idealizam, i tu smo opet na liniji s idejom autora. Hijatus o kojem on govori, zbiljski je raskid te filozofije kako sa svojom poviješću, iz vlastitog kulturno-historijskog kruga, tako i sa neevropskim misaonim tradicijama. U tome leži radikalna epohalnost spekulativno-gradanskog ili 'europskog' – kako voli reći autor – duha, što njegovi partneri u polemici oko digniteta neevropskih filozofija, da to spomenemo samo usput, ne uspijevaju postaviti na pravo mjesto¹². Susret spekulativnog njemačkog idealizma, i to naročito u interpretaciji Milana Kangrge, s tradicionalnom filozofijom evropske antike ili s filozofijama Istoka, poput indijske, susret je sa svojom prošlošću u doslovnom smislu izraza onoga što je već bilo.

S pitanjem o tzv. zbilji u liku danog naspram utopijskog svijeta želimo još svratiti pažnju na treći, odnosno opet na prvi dio knjige, u kojem je nedopustivo ne spomenuti Kangrginu doista beskompromisnu kritiku Habermasove verzije kritičke teorije društva, s kojom s njegovog stanovišta ne može biti zajedničkog govora koji bi prešućivao duboke razlike dviju najagilnijih struja suvremenog marksizma, jugoslavenske *praxis*-filozofije, posebno zagrebačkog kruga i frankfurtske kritičke teorije.

Razlog zašto tu diskusiju, koja spada u prvi dio knjige i koja se provodi direktno ili indirektno kroz čitavu drugu polovicu drugog dijela spominjemo tek sada¹³, nije teško opravdati: bitna razlika između marksističke filozofije Kangrgina kova (u kojoj vidimo naradikalniji vid jugoslavenske *praxis*-filozofije) i Habermasove kritičke teorije društva izlazi na vidjelo najočitije nakon provedbe teme vremena u srednjem dijelu knjige, i još uočljivije nakon trećeg dijela ("Idealitet svijeta") gdje se te dvije pozicije konačno potpuno razilaze, iako obje struje marksizma

12 Usp. polemike Milana Kangrge i Dušana Pajina u časopisu *Theoria* br. 2–3 i 4 iz 1981.

13 Usp. "Instrumentalno i komunikativno djelovanje", 55, i sljedeća poglavlja do str. 91.

u nekim predstavnicima pokazuju velike podudarnosti. Ovdje ćemo se zaključno ograničiti samo na najkraći osvrt. Kritička teorija društva kao teorijsko znanje nije u stanju, po Kangrginu mišljenju, tematizirati problem vremena u povijesno-stvaralačkom smislu, i ona ga doista uopće ne tematizira, budući da, prema Kangrgi, svoj predmet (društvo) uzima kao danost i staje ispred ideje svijeta u smislu idealiteta, tj. postalosti po principu proizvedenosti. To je za Kangrgu karakter kako svijeta tako i njegova vremena, jer drugog vremena i svijeta ni nema (vrijeme kao ‘ispunjenost’). U tome kontekstu Kangrga – po našem mišljenju s pravom – kritički vizira antiutopijski, i čak antifilozofski karakter odustajanja od ideje emancipacije, karakterističnog za poziciju kritičke teorije¹⁴. Ona, prema Kangrgi, odustaje od revolucionarnog sadržaja pojma *prakse*, i upravo to daje i kriterij i smisao Kangrginu negativnom vrednovanju pozicije frankfurtske škole u Habermasovoj verziji.

Na temelju do sada rečenoga moguće je vidjeti da se za Kangrgu kritička teorija kod Habermasa, po svojoj osnovnoj konstituciji, umjesto vremena koje ne tematizira, sama nalazi u ideelnom mediju spoznaje (znanja predmeta) u kojem se ne može sustići vremenski hijatus koji zjapi između predmeta i teorije; ona taj hijatus mora zatvoriti hermeneutički. Taj se pokušaj prepoznaje u tome što kritička teorija eksplicitno niječe kako suverenost povijesnog subjekta tako i svoju vlastitu ulogu subjekta koji sam uspostavlja svoj teorijski predmet. Umjesto toga, kritička teorija s Habermasom nudi nov objektivistički teorijski diskurs kojemu je sama prešućeni teorijski subjekt u smislu autorstva.

Sa smionog i klizavog terena vremena sve čvrste perspektive počinju se pomicati. Mišljenje koje se, poput Kangrginog, odluči da iz mrtvog ugla refleksije izvuče autorefleksiju kroz pojam vremenitosti, mišljenje koje svijet shvaća kao uspostavljen i uvijek iznova uspostavljiv, ne računa sa sigurnim uporištem bitka kojemu se priklanja uobičajena filozofija koja taj svijet hoće “samo objasniti”. Stoga ova studija Milana

¹⁴ Osobito u slučaju Alfreda Schmidta, PVS, 312–325.

Kangrge ne svjedoči samo o jednom stanovištu objašnjenja nego prije o jednom klizištu misaonog htijenja, o rastakanju veza danog svijeta, o rastvaranju drugih svjetova, toliko magično privlačnih u svojoj utopičnosti da mame poput onog umjetnika koji je zauvijek ušao u svoje vlastito djelo. Njemu pripadaju najljepše stranice Kangrgine knjige. ●

Nastavak priloga “*Praxis* na ekspoziciji: epitaf ‘mišljenju revolucije’”
(ovdje 01.2).

Performans nemogućeg:

refleksije o radu, praksi i utopiji

Metafilozofski koncept “mišljenja revolucije” Gajo Petrović je razrađivao, kao što je više nego dobro poznato, ne samo u više navrata eksplicitno pod takvim naslovom svojih pojedinačnih tekstova i knjiga, nego upravo cijelim svojim filozofskim djelom. No, ovdje u nastavku neću još jednom ocrtavati ni njegove postavke niti aporije o pojmu revolucije, niti pak o tome što to upravo znači “mišljenje revolucije”. Ovdje se dakle neću baviti pitanjima kakva je to sintagma, je li u pitanju genitiv objekta ili genitiv subjekta, tko tu misli a što je mišljeno, zašto uopće “mišljenje revolucije” a ne radije “revolucionarno mišljenje”, kako samo rijetko piše Gajo Petrović, ili pak, zašto “baš revolucija”, kako također samo rijetko i na rubovima reflektira Gajo Petrović, a ne neko drugo ime za taj filozofski teorem i naum, poput – recimo – “utopije”? Također neću, da bih došao do eksplikacije i objašnjenja onoga što sam nazvao “utopijskim efektom *praxis*”, u završnici skrenuti svoj prilog ni na prikazivanje mjesta i značenja pojma utopija u djelu Gaje Petrovića niti na skiciranje ambivalentnog statusa toga pojma u marksizmu općenito. Umjesto toga, odabrat ću za ovu priliku teorijski prividno lakši, ali svakako brži put tako da usmjerim pažnju na izraz koji upotrebljava i Jean-Luc Nancy u svome već spomenutom govoru prilikom dodjele počasnog doktorata Gaji Petroviću. On naziva ukupni filozofski doprinos Gaje Petrovića “intervencijom”. Čini mi se, s pravom, ali u čemu se ona sastoji?

Nipošto ne u “napuštanju socijalizma” ili u zasluži za filozofsko-teorijsku anticipaciju onih političkih procesa koje eufemistički i uzvisujući nazivamo “padom Berlinskog zida”, kako smatra Nancy. Filozofski pro-

jekt Gaje Petrovića – a mislim također i cijele grupacije *praxis*, bez obzira na suptilne međusobne teorijske razlike – bio je revolucioniranje socijalizma. “Revolucioniranje” je doduše zajednički nazivnik koji pokriva ne posve identične konceptualne sadržaje kod pojedinih “praksisovaca”. Tako Milan Kangrga govori radije o re-evolucioniranju, o vraćanju na početak, što u slučaju socijalizma kao političkog poretka podrazumijeva nadoknađivanje pretpostavki za razvoj građanskih institucija. Za Gaju Petrovića taj termin imenuje – mislim da tako mogu sintetizirajuće izraziti različita izvođenja Gaje Petrovića o pojmu prakse, o čovjeku kao praktičkom biću koje misli revoluciju tako da živi istinski način bivstvovanja – permanentno samoproizvođenje čovjeka-pojedinca kao neotudenog društvenog bića. Ističem ovdje nešto što je možda suviše isticati, naime da se bez pojma “neotudenosti” ne može objašnjavati koncept “mišljenja revolucije” a da se ne zapadne u aporije ili da se u taj koncept ne projiciraju retroaktivno aporije koje proizlaze iz nerazumijevanja njegova radikalno filozofskog karaktera. Stoga je nužan, čini mi se, jedan generalni restatement o *praxisu*, koji ću ovdje pokušati dati.

Kod izvornih praksisovaca nije riječ samo o konceptualnoj inovaciji klasično-antičkog pojma *prâxis* pomoću pojma *poïesis* u svrhu nove, moderne, mladomarksovske, fundamentalne antro-po-onto-loške odredbe čovjeka kao samoproizvođeg bića. To ne bi bilo dovoljno koliko god da oni sami, doduše iz različitih misaonih perspektiva i pozadina, insistiraju na tome. Jer osim što se bića reproduciraju prirodno-generički (tj. iz metafizičke odredbe roda ili vrste – ili kako Aristotel kaže, “konj rađa konja, čovjek rađa čovjeka”) – mi znamo iz historijskog iskustva ili kulturnog znanja o prirodi da se neka od njih, upravo kao rodna bića, regeneriraju također samo kroz svoj rad: i Marxove pčele se, upravo kao vrsta, održavaju jedino proizvodnjom uvjeta svoga opstanka, i to doslovno, a i mravi moraju raditi da bi opstali. Premda to rade po zakonu prirode, ta bića su prirodna samo tako što proizvodnim radom ujedno proizvode i uvjete svoga života; to je sâma njihova bit kao posebne prirodne vrste. Zato se na to prirodno stanje rada ne može primijeniti kategorija otuđenja, premda čak i životinjske zajednice, poput upravo

insekata, poznaju i ropske ili služinske odnose prisvajanja tuđeg rada među vrstama, o čemu je pisao već Darwin. ili odnose svjesne kooperacije i koordinacije koji se ne mogu opisati običnom kategorijom simbioze.

Dakle, i životinjski svijet poznaje ne samo proizvodni rad, nego također jezik i komunikaciju unutar i izvan vrste, i napose, kooperaciju između udaljenih vrsta koja pretpostavlja svjesno odnošenje kako prema onom drugom, tj. partneru, tako i prema onom “trećem” ili neprijatelju.

I čovjek također radi usljed svoga prirodnog udesa, to mu je također prirodna (generička) odredba koju su, prema tradiciji, formulirali još arhaiski filozofi, točnije, Anaksimandar. Ono novo i ne-prirodno na praksi, ukoliko ona označava specifično ljudsko proizvođenje svijeta, nije dakle – i ne može biti – samo to antropološko određenje koje praksi daje smisao poieze; to bi, naime, bila tek razina prirodnog rada ili prirodne tvorbene djelatnosti, koja po sebi već ima otuđujući karakter, jer je tvorbena djelatnost neslobodna već samim time što je rad nužan za čovjeka radi održanja života; rad je “od početka” ograničavajući moment stvaralaštva, njegova još uvijek samo životinjska ili prirodna dimenzija. Stoga ono novo u pojmu prakse može i mora ležati tamo gdje se u pojmu tvorbene djelatnosti iskazuje kritički moment. Riječ je o tome da se sama tvorbena djelatnost – a to znači ujedno i rad kao ona negativna, jer nužna prirodna odredba čovjeka – re-generira kao refleksija same sebe i da tek time i samo time tvorbena djelatnost uopće jest za čovjeka samoproizvođenje. A to ne znači samo osvještavanje ljudske rodne biti (čovjek kao proizvodno, stvaralačko biće), nego i uvijek ponovno osvještavanje društvenog karaktera s kojim se tvorbena djelatnost kao takva, samim svojim zbivanjem, dakle *ipso facto*, oduvijek već pojavljuje. Drugim riječima, “samoproizvođenje” čovjeka znači da tvorbena djelatnost ima ujedno karakter samorazumijevanja s obzirom na uvjete samo-proizvođenja, ona ima karakter apriorne rasudbene sinteze, koja in actu samoproizvodnje objedinjuje proizvođača, proizvođenje, proizvod i svrhu, ono od koga, što, za koga i za što. Samoproizvodnja je *in nuce* određena najmanje s tri aktanta koji je denotiraju (tko, što, za koga) i s neodređenim brojem aktanata koji je konotiraju (čime, s kime, kako, kada, gdje, za što, čemu...).

Zato, po mome mišljenju, taj kritički moment u samoproizvođenju čovjeka ne upućuje samo na stvaralaštvo ili poietički karakter tvorbene djelatnosti, nego na ono što je za praksisovski pojam prakse jednakoizvorno kao i taj poietički karakter. To je upravo onaj uvijek iznova odricani ali neporecivi *etički karakter* tvorbenog djelovanja, upravo medij međuljudskog koji je trebao biti izbjegnuto napuštanjem starog, aristotelovskog pojma *prâxis*.

Drugim riječima, smisao reinvincije poietičkog momenta za nov pojam prakse, do kojeg je praksisovcima stalo općenito, bez obzira na neke međusobne razlike između rekonceptualizacija prakse kod Milana Kangrga i revolucije kod Gaje Petrovića, nije samo taj da antropološku bit čovjeka premjesti s etičkog (moralnog) djelovanja i njegove metafizičko-esencijalističke pozadine na proizvođenje svoga svijeta kroz stvaralački čin koji je za čovjeka uvijek praižvoran, svjetotvoran i istinotvoran. Smisao je, po mome razumijevanju, taj da se samoproizvođenje čovjeka mora dosljedno i uvijek shvaćati kao samoproizvođenje društvenih odnosa, tj. da se poieza ne odnosi samo ili primarno na odnos čovjeka, u generičkom smislu odredbe, spram prirode, nego upravo na međuljudsko djelovanje, tj. da poieza ima upravo etički, a ne samo poietički karakter. Drugim riječima: da je samoproizvođenje čovjeka jednako suodređeno onim što se prikazuje kao njegov naknadni efekt (realni društveni odnosi koje nazivamo poretkom) koliko svojim uzrokom (tj. kapacitetom za poietičko stvaranje *ex nihilo* za koje umjetnički čin služi kao paradigma).

Razlozi za takvu reviziju praksisovskog pojma prakse čine mi se nužnim. Dok *praxis* donosi sobom kao inherentni moment diferenciju, odmak, sukob, kritiku, pojam poiesis ne slijedi genuino diferencijalno-kritički nego apsolutni karakter tvorenja. Premda je on u historiji ideja najprije pojmljen kroz teoriju spoznaje ili teoriju mimeze, dakle refleksivno, objektno-teorijski, pa otud i rudimentarno kritički, prema modelu slikanja, njegov apsolutni karakter nastupa subjektno-teorijski, prema modelu Božjeg stvaranja. Premještanje s teorije objekta prema teoriji subjekta nije bitno ukinulo mimetičku paradigmu u pojmu stvaralaštva. Za razliku od mimetičkog momenta, koji joj je inherentan,

kritički moment tek pridolazi poiezi ukoliko je kulturna djelatnost. Zato, svijet nije samo poetski uradak čovjeka, po slici i prilici Boga, nego primarno odjelovljenje u smislu specifično ljudske konstrukcije zbilje, koja je uvijek već među-ljudska i iz koje uvijek već govori moral ili ideologija ili “ukus” određene epohe ili određenog društva, a tek naknadno se, mučno (možda i nikad) postavlja pitanje odgovornosti za proizvod. Stvaralaštvo za čovjeka nije samo poietička ingenioznost, jer za razliku od Boga, svoga stvaralačkog uzora, čovjek je odgovoran za svoja djela, pa čak i ona takozvana čisto umjetnička. Ljudsko činjenje je samoproizvedeće (auto-poietičko) za čovjeka zato što se i čista teorijska i umjetnička proizvodnja uvijek već odvijaju u sferi djelovanja (*praxis*), a to važi najviše upravo onda kad je revolucioniraju.

Stoga ponovo: razlika između starog i novog pojma prakse ne leži toliko u dodavanju poieze kao izvornijeg antropološkog karaktera u odredbi čovjeka, nego u provali onog momenta koji, premda je praktički, po svome značaju (tj. značenju ili relevanciji) nema mjesta u vladajućem poretku prakse a čiji se efekt na svijet prakse može reprezentirati ili simbolizirati samo kroz pojam *poieze*. Riječ je, dakako, o revoluciji. Ono što od Kanta nazivamo revolucijom, nije sâm historijski događaj nego njegovo značenje. Rječnikom praksisovaca, revolucija je ono povijesno na historijskom.

Za to specifično ljudsko samoproizvođenje znamo *a posteriori*, iz historije o ljudskoj povijesti ili iz historije ljudske društvene povjesnosti, da je ona ujedno historija ljudskog samootuđenja, samoporobljavanja, povijest pada od svoje autentične mogućnosti. Prema tome, moment ljudskog samoproizvođenja u koncepciji prakse znači i mora značiti zadržavanje kritičkog momenta spram same rodne, antropološke biti čovjeka ukoliko je ona shvaćena kao stvaralačko proizvođenje uvjeta svoga opstanka. Na mjestu te rodne odlike, koja čovjeka po analogiji udružuje s plemenitim bićima poput pčela, mravi i mungosa, mora istrajavati specifična razlika, ne-prirodni odmak, koji omogućuje čovjeku i kao pojedincu i kao grupi da kaže ne toj svojoj biti ili dovršenju onoga što mu je, rečeno aristotelovski, kao biću “oduvijek-bilo-biti”. Riječ

je o tome da sama “punina čovjekova istinskog bivstvovanja”, kako Gajo Petrović naziva revoluciju, proizvodi užas bitka i tjera čovjeka da iz nemogućnosti izdržavanja “punine bitka”, iz potpune saturacije bitkom ili smislom bitka, mora otvoriti prostor za nešto drugo što je u danoj ontološkoj konstelaciji, ma kako bila istinska, nemoguće, što transcendiraju puninu svoga istinskog bivstvovanja. Da bi opstao u punini smisla bitka, čovjek mora boraviti – i intelektualno i emotivno – u dimenziji koju nazivamo *ništa*. Zato, upravo ako govorimo rječnikom Gaje Petrovića, moramo govoriti mimo žargona bitka: da bi revolucija mogla biti istinskim smislom bivstvovanja, za bivstvovanje je potrebno ništa a ne punina.

To je utopijski efekt koncepta prakse i mišljenja revolucije koji se, međutim, ne pojavljuje na razini teorijskog ili mišljenog sadržaja. U radovima Gaje Petrovića utopija se ne pojavljuje toliko kao konstitutivno mišljen koncept nego više u obliku prigodnih tematizacija, osobito u odnosu na Ernsta Blocha. Otud moment utopije nije teorem nego ima više efekt pojave i djelovanja grupe *praxis* u intelektualnom kontekstu, u sferi ideološke reprodukcije socijalističkog društva, čiji zenit pada u desetogodišnje razdoblje, od sredine 60. do sredine 70. godina, kad je zabranjen časopis i obustavljena Korčulanska ljetna škola.

Nedostatak ili izostanak koncepta utopije nije međutim teorijski ili tematski deficit u filozofskom diskursu *praxisa* općenito. Ono što želim reći jeste upravo to da ‘utopija’ nije jedan ili onaj glavni teorem u *praxis*-filozofiji, kao što je to upravo slučaj s terminom “filozofija revolucije” kod Gaje Petrovića u njegovim neprestanim nastojanjima da odredi tu temu pod egidom “filozofskog pojma revolucije” naspram svih drugih određenja (prirodoslovnih, kozmoloških, socijalnih, političkih, umjetničkih). Radi se o tome da je sama filozofska pozicija pod imenom *praxis* efekt utopijskog kapaciteta mišljenja da u punini smisla bitka za tubitak stvori prostor za “ne-tu”, da drži otvorenim i nedefiniranim prostor slobodne misli kao genuin etički prostor naspram vladajućeg moralnog sustava i njegovih refleksivnih procedura. Utopija je zamisliva i objašnjiva jedino kao filozofem, kao ishodište ili *spiritus movens* mišljenja revolucije, u smi-

slu u kojem Jacques Derrida afirmira, na primjer, metaforu kao filozofem a ne kao teorem, što znači, kao pokretača u kojemu djeluje sâmo načelo *différance*. Utopija je u tom smislu praizvor ili princip mišljenja a ne njegova (teorijska) projekcija, i otud pitanje Gaje Petrovića o smislovima pojma “revolucije” ima nešto arhi-filozofsko. Možda otud nije slučajno da autor-ski najinspirativniji tekst Gaje Petrovića o “mišljenju revolucije” nije onaj pod naslovom “Filozofski pojam revolucije” nego mali, gotovo pjesnički, uvodni tekst u istoimenu knjigu pod naslovom “Filozofija i revolucija. Dvadeset snopova pitanja” koji neodoljivo podsjeća na Prašna-upanišadu (“upanišad /kroz/ pitanja”). U njemu se jezično autopojetički i analitički postupno razvija i pitanje kao praizvorna gesta spekulativnog mišljenja i praizvorni sadržaj pitanja za onim što nas konstituira kao bića. To je “bitak” kao ime za naš izvor, naše djelo i njegove posljedice.

Da bih pokazao taj utopijski efekt *praxisa* na djelu Gaje Petrovića, nije potrebno ukazivati još jednom na deficite u sadržajima ili nedovršenosti njegove pozicije. To nije samo trivijalno jer ni Heidegger – da uzmemo samo tu privilegiranu figuru jednog suvremenika u djelu Gaje Petrovića – nije dovršio svoje djelo transfilozofskog filozofiranja ni u 99 tomova sabranih djela. To je također falsifikatorski jer filozofskom mišljenju spočitava upravo ono što ga čini filozofskim od klasične antike naovamo, a napose od modernih vremena humboldtovskog univerziteta – naime to da je akademsko. Stoga, za objašnjenje toga utopijskog efekta kao filozofema a ne kao teorema, nisu relevantna, barem ne za ovu priliku, suptilna razlikovanja u razumijevanju pojma revolucije, koja Gajo Petrović razvija s nevidenom upornošću i minucioznošću pa i ljubavlju, objedinjujući pri tome dva izvora – konceptualne analize karakteristične za analitičku tradiciju s heideggerijanskim nadahnućem “oslušivanja” jezika – u nesvakidašnji prizor senzibilnosti za logiku smisla koja je, recimo, predmet jednog Gillesa Deleuzea. Isto tako, ovdje sad nisu relevantna ni razmimoilaženja oko samog pojmovnog statusa revolucije, primjerice, oko pitanja je li smisao revolucije ili revolucionarne misli već izgubljen i mrtav samim time što je revolucija proglašena filozofskim pojmom, dakle teoremom.

Ja mislim, naprotiv, da je revolucija mogla postati filozofskim pojmom ili teoremom filozofije kod Gaje Petrovića upravo zato što je efekt jednog suficita koji je inherentan samoj poziciji *praxis* iako joj je ujedno, na posve određen način, i izvanjski. To je genuino politička, društveno-refleksivna dimenzija sâme takozvane “čiste filozofije” koja se, upravo kao filozofija, uspostavlja tako da ujedno reflektira i društvene, političke i ideološke uvjete svoje uspostave kao čiste filozofije u akademskom polju. *Praxis* nije samo apstraktno-filozofirajuće mišljenje privatnih osoba ili neke udruge za promicanje autentično-marxovske, neotuđene filozofije nego – upravo kao po Platonovu nalogu s kraja VII. knjige *Politeia* da ti teorijski trutovi moraju prestati uživati u svojoj estetičko-teorijskoj egzistenciji i postati političke pčele tj. svojoj teoriji dati građansko značenje – *praxis* je politika same filozofije, teorijska praksa u političkom polju, uključujući i politiku institucije. Kroz cijelo vrijeme svoga postojanja *praxis* je kultura filozofskih pčela u akademskoj košnici; disciplinarno filozofsko djelo Gaje Petrovića, nesvakidašnje širine i otvorenosti za različite ulaze u polje filozofije – od tradicionalnih filozofskih disciplina poput logike, ontologije i gnoseologije, od dijamata preko analitike i hermeneutike sve do finog sluha za “egzotične” novotarije u curriculumu filozofskog studija, poput indijske filozofije – dovoljno svjedoče o tome kao i njegova političko-filozofska kritika otuđenog socijalizma. Onaj tko Gaji Petroviću danas prigovara nedovršenost, nepostajanje teoretičarem ovoga-i-onoga ili pak regresiju u akademsku filozofiju umjesto napuštanja filozofije, ne razumije političku bit filozofije, ne shvaća da je pojam prakse funkcionalan a ne supstancijalan, spekulativan a ne disciplinarno-filozofski i da njegovo misaono dovršenje ne leži u prijelazu ni u teoriju politike ni u pozitivnu političku praksu. *Praxis* je *in nuce* politički projekt same filozofije zato što je utopijski filozofem, upravo *ethos* ili boravljenje, istrajavanje i izdržavanje u negativnom.

Filozofski suficit *praxisa*, koji sam prethodno nazvao utopijskim efektom, opisat ću za kraj – ne samo radi uštede vremena nego i iz teorijske solidarizacije, zato što to ne mogu prešutjeti – pomoću figure

Slavoja Žižeka koji, iako dolazi iz strukturalističke i “antihumanističke” (althusserovske i lakanovske) verzije neomarksizma, prema kojoj je humanistička i hermeneutička orijentacija *praxis* gajila sumnju na dijamatovsku epistemologiju, danas jedini na globalnoj intelektualnoj sceni govori o “reinveciji utopije” kao “urgentnoj potrebi našeg vremena”. Vremena koje se ponovo – nakon kraha realno-egzistirajućih socijalizama – ponaša kao “ostvarena utopija”. U Žižekovim terminima, nije riječ više o inačici klasične utopije, o imaginaciji alternativne, druge stvarnosti, kako se “komunizam” održavao kao ideologem upravo u socijalističkim režimima, nego je riječ o kapitalističkoj utopiji beskonačnog, ničim ograničenog uživanja. Ako to prevedemo na rječnik klasične utopijske misli, kapitalistička utopija je supstitucija komunizma (još-ne-ostvarenog blagostanja) potrošačkim komunitarizmom globalnih razmjera, o ljudskoj zajednici kao svijetu apsolutne, ali pravno regulirane permisivnosti bez obzira na rasu, klasu, spol, većinski ili manjinski identitet (uključujući i prava nekrofila).

Ako u teroru apsolutne permisivnosti uživanja u kapitalističkoj utopiji današnja uloga psihoanalize kao socijalno-teorijskog projekta za Žižeka nije ta da normalizira subjekte na taj način da ih oslobodi neuroza i osposobi za uživanje nego je njezina uloga emancipatorska barem u tome da ih nauči da mogu reći *ne*, da nisu obavezni sudjelovati u nalogu ekscesivnog uživanja da bi bili priznati društveni subjekti, tako ni uloga *praxis* filozofije na sceni socijalističkog društva nije bila ta da se porukama nedogmatskog marksizma upiše u “gramatiku” titoističkog socijalizma i da tako legitimira lokalni socijalistički režim moderatnih sloboda, da procedurama filozofskog diskursa normalizira socijalističkog građanina i da ga osposobi za uživanje kroz participaciju u poretку vrijednosti i zakona u koje ne vjeruje.

Suprotno tome, praksisovska kritika socijalističke revolucije kao revolucije “na pola puta” (G. Petrović) funkcionira kao otvaranje utopijskog prostora usred te “onto-theo-tehno-gramatike” realno egzistirajućeg sistema, prostora u kojem subjekt zna ili shvaća da nije obavezan na uživanje kao što shvaća i cijenu za slobodu odbijanja užitka,

ma koliko se sam poredak proglašavao neprisilnim nego dobrovoljnim i samoupravno participativnim.⁰¹

Sama je ideja “mišljenja revolucije”, mimo svoje eksplicitne teorijske konceptualizacije, upravo taj utopijski prostor što ga stvara samo beskonačni potencijal mišljenja u naporu da uspostavi ili proizvede svijet kao umni fenomen. Ono istinski beskonačno među svim beskonačnim stvarima samo je mišljenje, a ne bitak, kako je to za nas formulirao još Aristotel. Otud, rečeno Žižekovim jezikom, “mišljenje revolucije” kao koncept nije imaginacija alternativnog bitka nego “izvođenje nemogućeg” (“inacting of the impossible”). Ili da iskoristimo i Aristotela: odjelovljenje, energizacija onog atopičkog – performativno ostvarenje onoga što u danoj ontološkoj konstalaciji stvarnosti ima status nemogućeg.

To dakle nije zahtjev “Budimo realni, tražimo nemoguće!” Ono nemoguće naspram ontološki definiranog jest već pojava samog zahtjeva; ona je ono istinski realno. To je ujedno rizik slobode jer smjer i cilj povijesnog kretanja subjekta nije ničim zajamčen osim vlastitom mogućnošću snalaženja. Reinvecija utopije kao “otvaranje prostora za odjelovljenje nemogućeg u danoj konstalaciji” (Žižek) samo je preduvjet revolucije ili ponovni pra-početak. S toga otvorenog, utopijskog mjesta koje je za nas ovdje otvoreno upravo s pojmom prakse, ukoliko stvaralački čin ne sadrži samo poiezu kao uzrok nego i etičku konstalaciju kao svoj efekt, odlučuje se i o emancipacijsko-teorijskim i socijalno-teorijskim kapacitetima filozofije *praxis*, o navodnoj “operativnoj neupotrebljivosti” poietičkog pojma prakse (kako je to svojedobno kritički formulirao Habermas) a također i o autointerpretacijskim intervencijama njezinih nosilaca i interpretacijskim procesima o njezinu nasljeđu danas. ●

01 Usp. svjedočenja praksisovaca u: *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnoj školi* (Milan Kangrga, Zagorka Golubović, Ivan Kuvačić, Božidar Jakšić, Nebojša Popov, Ante Lešaja), priredio Nebojša Popov, Beograd: *Res Publica*, 2003.

Nastavak eseja “Kao Staljin bez brkova: lijeva kritika socijalizma i kulturalistički retuš”, ovdje (02.1).

Politicum poieze:

praxis i umjetnička avangarda 50-ih

Daljnji razlozi za čudnovatost današnjeg dezinteresa za *praxis* više su imanentni povijesti filozofije, a ne kulturnim studijima. Naime, *praxis* je upravo kao filozofija – a to znači: kao instanca visoke akademske kulture s izrazito apstraktnim teorijskim karakterom – ujedno onaj krajnje rijetki historijski slučaj filozofije koja je u svom vremenu iskazala specifičnu formu života ili egzistenciju u kojoj i pojedinačni akteri i cijele grupe nalaze svoj smisao ili – rečeno žargonom samog *praxisa* – svoje “ozbiljenje” kroz angažman. To doduše, za sada, možemo uzeti kao tipično i opće filozofsko nasljeđe, od Sokrata do Wittgensteina, i zato je, kad uopće evociramo takvo nešto, teško izbjeći prizvuk već otrcanih fraza o “filozofiji kao življenju svoje teorije”, o filozofskoj teoriji kao “životnoj formi”, itsl., koje oduvijek prate govor o filozofiji. No, ipak, specifična životna forma filozofske teorije *praxis* može se razumjeti i definirati manje apstraktno i možda manje otrcano, ako se sagleda u kontekstu 60-ih godina pod najbližom višom kategorijom *disidencije*.

Premda fenomen i pojam disidencije – usprkos različitim ideološkim, kulturnim i političkim konfiguracijama, razmjerima i karakteru disidencije u bivšim socijalističkim državama – i sâm predstavlja doduše jednu opću, tipičnu formu socijalizma, ta opća figura ima u slučaju *praxisa* specifične značajke jednog intenzivnog, lokalnog društvenog fenomena s univerzalno priznatom relevancijom koji se zapravo mora razumijevati kao rana anticipacija disidencije, a ne kao samo jedan njezin slučaj. Naime, treba upozoriti na općepoznatu, iako nedovoljno uvaženu činjenicu, da je disidentska kultura u Sovjetskom Savezu, Češkoslovačkoj i Poljskoj

izravni učinak Helsinške konferencije o sigurnosti i suradnji u Evropi iz 1975., na kojoj su se i “komunistički režimi” obavezali na potpisivanje i objavu povelje o ljudskim pravima, uključujući slobodu govora, ali je nisu poštovali.

Nasuprot tome, kritička kultura u Jugoslaviji razvijala se javno u intelektualnim krugovima još od ranih 50-ih i nastavila s *praxisom* u 60-ima, a tipične disidentske oblike djelovanja poprimila je tek *post festum*, u drugoj polovici 70-ih, nakon obustave časopisa s Korčulanske škole 1974., i osobito nakon otpuštanja praxisovaca s beogradskog univerziteta, što je dovoljno jasan pokazatelj političke regresivnosti jugoslavenskog režima.⁰¹ Osim te bitne kronološke razlike, specifičnost *praxisa* u odnosu na opću disidentsku kulturu socijalizma osobito se oslanja na značajke *praxisa* kao koherentne i dosljedne publicističke prakse jedne skupine akademskih intelektualaca, javno prezentne na otvorenoj sceni, a tragovi te otvorene i organizirane djelatnosti mogu se identificirati u horizontalnoj perspektivi kao mreža aktera i djelatnosti na istoj razini (visoke) kulturne proizvodnje (tj. Filozofski fakultet u Zagrebu, Hrvatsko filozofsko društvo, Korčulanska ljetna škola, s vezama prema svim glavnim sveučilišnim, političkim kulturnim centrima Jugoslavije, osobito prema Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu). Također, što je danas svakako zanimljivije ukoliko govorimo sa stajališta kulturnih

01 Repertoar deskriptivne sociološke literature o fenomenu disidencije manjkav je. Zauzvrat podsjećam na zanemarenu knjigu, *Socijalistički fenomen* ruskog matematičara i disidenta Igora Šafareviča, objavljenu najprije u Sovjetskom Savezu na ruskom (1975.), koja je nedugo zatim prevedena na engleski s predgovornom Solženjicina (v. Igor Shafarevich, *The Socialist Phenomenon*, Regnery Publisher, 1982.), ali je tek u 90-im polučila veći odjek. Za novije tematizacije ove problematike, koje su gotovo u pravilu usmjerene na zemlje iza tzv. “željezne zavjese”, a u svome pristupu više monografski koncipirane nego što pružaju opći ili tipološki uvid o disidenciji, v. npr. *On Soviet Dissent: Interviews with Piero Ostellino* (Roy Medvedev, Piero Ostellino, George Saunders), ur. G. Saunders, London: Constable; New York: Columbia University Press, 1980. Također, John Torpey, *Intellectuals, Socialism, and Dissident. The East German Opposition and its Legacy*, Minnesota UP (Contradictions of Modernity Series, vol. 4), 1995.

studija, ta se djelatnost može identificirati i u vertikalnoj perspektivi, u rasponu od visoke akademske kulture sveučilišta, simpozija i periodike, preko manje formalnih tribina za užu i širu kulturnu publiku, do “najniže”, i kulturno-antropološki najspecifičnije razine tzv. kulture svakodnevice (filozofiranje u “Blatu”), koja uključuje “najfilozofičniji” moment – dokolicu.⁰²

KRITIKA IZMEĐU AKADEMSKE I POP-KULTURNE FORME

Ovaj potonji moment, koji se najčešće i najviše asocira s godišnjim simpozijima legendarne Korčulanske ljetne škole (od 1964-1974.), ali također i s legendarnim zagrebačkim “bircom” Blato, u kojem se filozofiralo i “metafizički” i “politički”, utoliko je interesantniji što dokolica ili difuzna praksa svakodnevne reprezentacije intelektualnog života nije samo upisana takoreći u sâm rodni list filozofije – *scholê* kao navodno sâm uvjet njezina nastanka – nego i po tome što simpoziji predstavljaju s jedne strane formu (ili čak instrument) visoke kulture ali ujedno s time i formu

02 Iako je dokolica (gr. *skholê*) dovoljno tematizirana u “visokoj” literaturi povijesti filozofije, sama doksografija filozofije zapravo je izvorno popularni žanr, namijenjen više običnoj publici nego filozofima. Tako već sâm naslov prvog takvog doksografskog djela o filozofiji u užem smislu, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* D. Laertija (izd. Beograd: Kultura, 3. izdanje BIGZ, 1985.), u riječi “istaknutih” (gr. *endokimêsântôn*, tj. “proslavljenih”) sugerira upravo masovnu popularnost. Za noviji popularni prilog o tematici popularnosti filozofije kroz stoljeća v. Alain de Botton, *Utjehe filozofije*, Zagreb: SysPrint, 2002. Moj prikaz i kritički komentar “Utjeha i želja. O disfunkciji filozofije”, u *Kolo* 2/2003., str. 514 i dalje. Za daljnje rasvjetljavanje ovog fenomena usp. primjedbu Ljiljane Kolečnik u prethodno citiranom radu “Delays, Overlaps, Interruptions” (citat prema autorskoj verziji teksta): “The (ideologically) satisfying explanation of the category ‘free time’ was perceived as a rather complex theoretical problem. Interesting interpretations in 1960’s and at the beginning of 70’s could be found in the journal *Praxis*, organ of radical, left oriented group of thinkers standing behind the project of famous Korčula Summer School of Philosophy. However, the most comprehensive and theoretically convincing analysis concerning the origin of that term, its philosophical elaborations and possible meaning within the socialist society, could be found in a study by Blaženka Despot, *Plädoyer za dokolicu / Plädoyer for leisure*, Beograd: Rad (Mala edicija ideja), 1976.”

svakodnevnog života, socijalnosti, međusobnog ophođenja u mikrosocijalnim grupama sa svim pozitivnim i negativnim momentima.⁰³

Ove para-kulturne značajke procesâ visoke kulture nisu nipošto irelevantne usprkos banalnostima, jer odražavaju ambivalentan naboj između dobrohotnog i zloćudnog javnog govora o društvenoj funkciji filozofije u medijima i napose u krugovima političke nomenklature. Ali još više od toga, upravo u tome momentu dokolice u filozofiji vidimo spoj između njezina visokokulturnog porijekla i popularno-kulturnih manifestacija koje čine *praxis* dobro vidljivim akterom proizvodnje kulturnog života pod vidom socijalizma, a ne sudionikom socijalizma kao golog sistema upravljanja nad ljudima.⁰⁴ No, usprkos toj eklatantnoj vidljivosti *praxisa* kao filozofske kulturne forme socijalizma želim ukazati na neke moguće unutrašnje razloge koji se čine da doprinose predispoziciji filozofije uopće za nevidljivost u kulturnim studijima kao i na implikacije koje se pojavljuju ako prihvatimo takve razloge.

03 Premda je taj aspekt filozofije *praxis* solidno dokumentiran u masovnim medijima svoga vremena, poput glavnih službenih dnevnih novina u Hrvatskoj, *Vjesnika*, u citiranoj povijesti dokolice u Hrvatskoj 50-ih i 60-ih godina I. Dude (2006) izostavljen je čitav sektor akademskog turizma (znanstvenih simpozija, stručnih savjetovanja) u tada prestižnim turističkim mjestima, poput Opatije ili Bleda. Prema dostupnim osobnim svjedočanstvima, filozofija nije samo sudjelovala u postojećoj akademsko-turističkoj infrastrukturi visokog ranga (npr. Bled 1960, Dubrovnik 1963), nego je takoreći “udarnički” stvarala nove destinacije i dodatni propagandni učinak za postojeće turističke resurse kao upravo u slučaju općine Korčula. O takvim neformalnim okolnostima i genezi pokretanja “škole” v. naprijed citirana memoarska i komentarska svjedočanstva Milana Kangrge *Šverceri vlastitog života*, Split: Biblioteka Feral Tribune, 2002, osobito “Korčulanska ljetna škola (1964–1974)” i dalje, str. 343–377.

04 Za razumijevanje ovog stava upućujem na prikaz političko-historijske pozadine u citiranoj knjizi Nebojše Popova (2008.), osob. II. *Industrijalizacija i socijalizam* (pogl. 1–3): Socijalizam se kao sistem vlasti u Jugoslaviji još polovicom 50-ih godina počeo razvijati ne samo programski tendencijalno nego i legislativno od sistema vladanja ili održanja vlasti partije ka sistemu samoupravljanja svih “socijalističkih subjekata”, o čemu osobito svjedoče decentralizacija vlasti savezним zakonima iz 1952. i 1955., živa javna diskusija o “demokratskom centralizmu” u partiji, program SKJ 1958. kao i političko-kulturne posljedice toga procesa.

Prvi razlog sadržan je možda već u tome što filozofski i socijalno-teorijski sadržaji pripadaju ne samo sferi visoke kulture, nego čak elitne kulture, ako ne u klasnom, onda svakako u profesionalnom smislu. Jedan i možda najvažniji teorijski problem bio bi svakako implicitna pretpostavka da visokokulturnim sadržajima filozofije, po njihovoj naravi, pripadaju i visokokulturni mediji reprezentacije – npr. tekst kao napisani govor i čitanje napisanog s katedre – te prateća pretpostavka da je svaki popularni oblik javne prezentacije filozofije upravo samo popularan, ili popularizatorski, i efemeran u odnosu na autentični medij pismeno sročene misli.

Pretpostavka o takvoj ‘adekvaciji’ misli i medija pogađa doduše u znatnoj mjeri najveći, pa možda i cijeli korpus akademske ostavštine *praxisa* – knjige, članke, saopćenja, predavanja objavljena u časopisu *Praxis* i izvan njega. Međutim, ona ne pogađa čitav skup realija oko grupacije *praxis* koje su dokumentirane na drugačiji način od autorskog teksta i koje spadaju u širu kategoriju filozofskog mišljenja u smislu performansa. Jedan od takvih načina je primjerice filozofiranje na krivom mjestu poput suda, gdje se ne očekuje drskost slobodnog mišljenja o sâmom sudskom aktu.⁰⁵ Popisu “krivih mjesta” možemo dodati svakako i plažu kao privilegirano mjesto dokolice, gdje nitko, osim samih teoretičara-u-dokolici, ne očekuje nikakav napor mišljenja koji bi sezao dalje od rješavanja križaljke u novinama.

Daljnji razlog za nevidljivost filozofije *praxis* iz današnje perspektive kulturne antropologije socijalizma daje, po mome mišljenju, već sâm kritički karakter socijalne teorije *praxisa*, uključujući i kritiku znanstvenog pozitivizma i u društvenim znanostima, osobito u

05 Uz velik broj svjedočanstva o sudskim procesima, dokumentiranim u časopisu osobito u drugoj petoljetki izlaženja, za insistiranje na filozofskom principu “nepoštedne kritike svega postojećeg” kao izvoru stalne tenzije i sukoba filozofske grupe s nomenklaturom i njezinim glasilom poput *Vjesnika*, usp. materijal u *Praxis* 4–5, 1965., rubrika “Kronika”, osob. tekst Gaje Petrovića, “O nepoštednoj kritici svega postojećeg”, koji polemizira sa Savkom Dabčević Kučar i referira se na VIII. Kongres SKJ kao slučaj “nepoštedne kritike naše dosadašnje prakse” (str. 753; preneseno iz: *Studentski list* br. 6/1965).

sociologiji, i u znanostima općenito. Nadalje, u najužoj vezi s kritičkim karakterom teorije stoji filozofski ideal emancipacije. Taj ideal filozofija *praxis* postavlja s jedne strane na političku zbilju realnog egzistirajućeg socijalizma u njegovoj jugoslavenskoj verziji, koji su praxisovci tretirali zapravo samo kao ograničeno prosvijećeni staljinistički apsolutizam. S druge strane, taj ideal emancipacije *praxis* postavlja i na znanstvenu refleksiju općenito, od koje filozofija ne samo da nije izuzeta, nego se za nju podrazumijeva u zaoštrenom obliku tzv. radikalne kritike svega postojećeg – uključujući akt samoukidanja filozofije. No tu apstraktnu temu ovdje ne možemo dalje slijediti.

Premda su dva navedena momenta – kritička znanstvena refleksija i emancipacijski ideal u sâmoj znanosti – dio sadržaja ili ukupne doktrine *praxisa*, oni su ipak višak na samoj doktrini i pripadaju njezinoj formi utoliko što se ne odnose samo na predmet kritike, tj. na društvo i politički sistem, nego je *praxis* na tim točkama prekoračila i definirane granice filozofije kao teorijske discipline u vrtu akademskih znanosti i postala intelektualnom scenom i političkom pozicijom, tj. ona je time prešla u praksu politike kulturnim sredstvima. To tvori ono što jednom riječju možemo nazvati *politicum* filozofije kao takve, bez čega bi *praxis* ostala samo još jednom prosječnom apstraktnom, humanističko-znanstvenom disciplinom.⁰⁶

Ali baš u vezi s time postoji paradoks. On se sastoji u tome da je filozofija *praxis* prestala biti vidljivom kao filozofija upravo onda kad je postala društveno vidljivom kao *praxis*. Premda ovakva formulacija zvuči kao spekulativna zavrzlama, riječ je ipak samo o političkom i kulturnom kontekstu 60-ih.

06 Za ovu temu koja ima status stajaće figure filozofije *praxis* usp. npr. karakterističan esej Danka Grlića, “Smisao angažiranosti u filozofiji”, *Praxis* 4/1967, str. 479–490 i čitav niz drugih metafizofskih priloga.

PRAXIS U PROCJEPIMA REALNO EGZISTIRAJUĆE EMANCIPACIJE

Riječ je o sukobu filozofije s političkim aparatom društvene moći koji u povijesti filozofije nije nikakav presedan. Sa stanovišta *praxisa* društveni sistem u Jugoslaviji razvio se politički samo do stupnja prosvijećenog socijalističkog apsolutizma s Titom kao neupitnim autoritetom u svim pitanjima. Takozvani jugoslavenski treći put, koji je imao tako velik ugled na vanjskopolitičkom planu najprije zbog raskida sa Sovjetskim Savezom 1947-48. i kasnije preko politike nevtrzanosti, ostao je za praksisovce iznutra u svojoj biti centralistički model vladanja društvom preko partije, koja je tom ambivalencijom između načelnih deklaracija i stvarnih procedura vladanja najefikasnije derogirala ne samo načelna “opredjeljenja” samoupravljanja nego čak i postignute razine legislative.⁰⁷

U kritičko-teorijskom i znanstveno-analitičkom diskursu *praxisa* o politici, ekonomiji, socijalnim i nacionalnim odnosima i o kulturi, koji se može dobro posvjedočiti kroz desetljeće izlaženja časopisa od 1964–1974., uz nepravilan ritam izlaženja usljed stalnih finansijskih smetnji, povremene obustave i djelomične zabrane časopisa, jasno je uočljiva argumentativna linija koja se može formulirati u sljedeći sumarni pregled:

U prvoj “petoljetki” izlaženja časopisa, a to je razdoblje 1965-1970. koje pada u vidokrug ovog skupa – kritika socijalizma odvija se kao filozofski nadahnuta projekcija emancipiranog ljudskog života kroz socijalizam kao sredstvo emancipacije ali ujedno već i kao kritika njegova otuđenja (u partijskoj vlasti). U drugoj fazi, od 1970. do konačne obustave časopisa 1974. filozofski aspekt kritike sve više se zaoštrava prema

07 Prijelom je najuočljiviji u godištima časopisa nakon 1968. Tako se tematski blok pod naslovom “Križa socijalizma. Trenutak jugoslavenskog socijalizma” proteže u nastavcima I–III kroz brojeve 3–6 časopisa iz 1971., iako priloge stvarno pripadaju još prethodnom desetljeću, tj. kasnim 60-im. Usp. osobito priloge R. Supek, “Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma” (*Praxis* 3/4, 1971), M. Marković, “Struktura moći u jugoslovenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije” (*Praxis* 6/1971.).

političko- i socijalno-filozofskim analizama čija se bit dade formulirati u argument o tome da nedemokratizirani partijski sistem vlasti u državi i društvu proizvodi svog historijskog grobara u liku republičkih nacionalnih partijskih oligarhija i pripadne ekonomske tehnokracije. Time je, kao što se može vrlo lako dokumentirati, *praxis* stupio u konfrontaciju s barem tri međusobno sukobljena aktera politike svoga doba: s ideolozima političkog centralizma, republičkog nacionalizma i liberalizma u ekonomiji.

Prema tome, pozicija *praxisa*, koju sam prethodno označio kao lojalnu kritiku ili kritičku apologiju socijalizma, ne zasniva se na identifikaciji grupacije filozofa i socijalnih znanstvenika ni s pozitivno postojećim stvarnostima socijalizma, pa čak niti s idealnom projekcijom jednog političkog modela vlasti. U tom tehničkom smislu politike, zagrebački praksisovci se čine čak vrlo “apolitičnima” u odnosu na beogradsku grupu.⁰⁸ Distanca zagrebačke grupacije *praxis* spram političke nomenklature u 60-im godinama, relevantna je danas – osobito nakon iskustva s nekritičkim poistovjećanjem najvećeg dijela filozofske

08 Zakašnjeli proces toga konceptualnog, ali i osobnog razlaza unutar *praxisa* dokumentira beogradski filozofski časopis *Theoria* u svojim brojevima iz 1984–85. godine. Taj časopis je u to doba, po filozofskoj vokaciji svoga uredništva (M. Kozomara, S. Žunjić, Z. Kučinar i dr.), bio blizak nasljeđu *praxisa*, i to osobito tzv. “zagrebačkoj” verziji. Kasnije, *Theoria* je nakon dugotrajne i mučne afere (1988–90.), kroz promjenu uredništva (Zoran Đinđić) i pod kontrolom starijih članova beogradske struje *praxisa* (M. Marković, S. Stojanović, Lj. Tadić) doveden na kurs srpskog nacionalističkog pokreta sa Slobodanom Miloševićem na čelu. — Za samorazumijevanje *praxis* filozofije i shvaćanje događaja uoči i nakon 1989., kad je ona već prestala djelovati produktivno u užem filozofskom smislu, a u beogradskoj verziji se kroz procese revizionističke autointerpretacije pretvorila u intelektualno, politički i moralno koruptnu dekadenciju, upućujem na svoj razgovor s Milanom Kangrgom, jednim od trojice pokretača i glavnih aktera *praxisa*, vođen za 3. program Hrvatskog radija 17. 10. 1992. (Reemitirano 30. travnja 2008., u posebnoj emisiji u povodu smrti Milana Kangrge. U pismenom obliku interview mi nažalost nije dostupan.) — Za diskusiju o procesu dezintegracije kritičkog marksizma u istočno-evropskim zemljama, uključujući Jugoslaviju, nakon 1989. v. npr. zbornik radova *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*, ur. Raymond Taras, M.E. Sharpe Inc., 1992.

hrvatske inteligencije s projektom restauracije nacionalne države iz 90-ih – jer iskazuje tri bitne stvari o poziciji filozofije kao filozofije: autonomnost filozofske motivacije u kritici političkog sistema koja ujedno apelira na središnju ideju samog sistema, ideju samoupravljanja; karakter fundamentalnog i principijelog sukoba između dviju elitnih instanci društva – birokratske i akademsko-intelektualne – i, kao treće, razmjjer i sociološku relevanciju toga sukoba kao temeljnog društvenog događaja.

O stalnoj napetosti, sve do neprijateljstva, u oficijelnim i poluoficijelnim mišljenjima o *praxisu* svjedoči možda najbolje postojanje stalne rubrike “Odjeci” koja od samog početka izlaženja časopisa i pozitivnih recenzija u inozemstvu, takoreći iz broja u broj donosi dokumente s istupima protiv *praxisa* i odgovore različitih članova grupe⁹. Sustavno izvještavanje o takvim “odjecima”, kontinuirani odgovori na kritike spadalo je, čini se, u promišljenu taktiku obrane transparentijom, stalnim održavanjem i mobilizacijom pažnje javnosti. O tome osobito svjedoči praksa opsežnog i detaljnog podnošenja izvještaja redakcije o svome radu pred Hrvatskim filozofskim društvom.¹⁰

Ta napetost objašnjava po mome mišljenju, ili barem donekle ocrtava u socijalno-teorijskim terminima, pravu dimenziju sukoba praxisovaca s partijskim aparatom vlasti odmah početkom 60-ih. Ujedno, čini se da on retroaktivno osvjetljava i napetosti koje su obilježavale odnos politike i drugih oblika kulturne proizvodnje još u 50-ima, koji sa svoje strane

09 Tako se u broju 1–2, 1968. (str. 220), navode citati iz *Vjesnika* s ocjenama o *praxis* kao “političkoj akciji, a ne naučnoj akciji” (V. Bakarić), s pitanjima o daljnjem financiranju “subverzivne djelatnosti”, o praxisovskom “monopolu kritike” i “okosnici političke grupe oko koje se okupljaju opozicioni i nezadovoljni elementi u našem društvu” (M. Tripalo).

10 Usp. karakterističan polemički izvještaj Gaje Petrovića, “Još dvije godine *Praxisa*” u jednom od najvažnijih brojeva 1–2, 1969., str. 345–355 ili pak “Informacije o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole”, broj 2/1971., gdje se pravo na autonomnost i otvorenost filozofske škole kao i misija intelektualnog posredovanja između Istoka i Zapada legitimira pozivanjem na temeljno političko načelo samoupravljanja.

nisu poprimili karakter šireg društvenog procesa kao što je to slučaj s intelektualnim i političkim previranjima u 60-ima. U tom smislu čini se da šezdesete godine nisu samo kronološki nastavak 50-ih, nego daleko više od toga – akumulacija, eskalacija i djelomično dovršenje kulturno-političkih procesa u umjetničkoj praksi iz 50-ih, koji će se, djelomice i neizravno posredstvom *praxisa*, nastaviti u 70-ima, pod imenom “Nova umjetnička praksa”.¹¹

Prije nego što se obratimo samom pojmu prakse i njegovu ‘poietičkom’ karakteru, koji predstavlja konceptualnu osnovu naprijed spomenute autonomnosti filozofske motivacije za kritiku samoupravnog socijalizma, potrebno je ocrtati barem ukratko glavne značajke spomenutog paradoksalnog sukoba između filozofa i partijskog aparata u njegovim institucionalnim, a ne konceptualnim aspektima. Riječ je o jednom naizgled banalnom događaju, o redovnom kongresu ili savjetovanju jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju na Bledu 1960. godine, na kojem je došlo do unutrašnjeg rascjepa među grupacijama marksističkih filozofa oko teorije odraza u filozofiji i oko statusa dijalektičkog materijalizma (tzv. “dijamata”) kao ultimativne znanstvene teorije u filozofiji i svim znanostima. Taj sukob izgleda danas trivijalno, i to djelomice s pravom, jer je već tada bio obsoletan iz sljedećih razloga:

11 Taj termin objedinjuje, po mome mišljenju, ranije umjetničke produkcije *Exata 51*, *Gorgone* i “Nove umjetničke tendencije” iz 50-ih i 60-ih godina s intelektualnim resursima koje je donijela kritička filozofija *praxis* iz 60-ih. Tek ta sinteza ili posredovanje filozofijom donosi sobom i bitnu razliku u samom polju umjetnosti naspram 50-ih i 60-ih a očituje se u rekonceptualizaciji umjetnosti 70-ih prema “angažmanu” u smislu izravne političke kritike. Za historijat, autosvjedočanstva, manifeste i radove pripadnika *Exat 51*, *Gorgona* i *Nove umjetničke tendencije* usp. građu dostupnu na web-stranicama Muzeja za suvremenu umjetnost (<http://www.mdc.hr/msu/hr/zbirke/fs-2-2-zbirka.html>). Za *Exat 51* v. Ješa Denegri/Želimir Košćević, *EXAT 51*, 1951–56, Galerija Nova, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost socijalističke omladine Zagreba, 1979.; nadalje također naprijed već citiranu prigodnu publikaciju *Novine Galerije Nova* 17, decembar 2009. i druge ovdje citirane publikacije. Za odnos s filozofijom 60-ih v. završni odsječak ovog priloga.

Premda je politički tako važna za konstituciju *praxisa* kao grupe i orijentacije, ne treba zaboraviti da teorija odraza nije samo doktrinarni dio marksizma. Ona je teorijsko nasljeđe filozofije spoznaje općenito od predsokratske filozofije do Russella i ranog Wittgensteina u 20. stoljeću, ali u produkciji praksisovaca zastupljena je samo kritički.¹² Drugo, i možda važnije, jugoslavenski filozofi koji će istupiti kao kritičari obaju teorema na spomenutom kongresu obavili su svoje pripremne studijske radove daleko prije toga kongresa, skoro čitavo desetljeće ranije.¹³ Otud se ono novo na tome sukobu oko teorije odraza iz 1960. ne sastoji samo u konceptualnom zaokretu prema antidogmatskom tumačenju marksističkog nasljeđa na temelju manuskripata Marxa i Engelsa iz 1844, nego možda još više u političkoj investiciji tog konceptualnog zaokreta.

Naime, sukob oko teorije odraza u filozofiji i oko dijamata kao ultimativnog oblika istinitosti marksističke doktrine možemo danas vrednovati kao politiku teorije koja ponavlja već odigrani politički sukob između Tita i Staljina, Jugoslavije i Sovjetskog saveza u neposrednom poratnom razdoblju 1948. Taj je sukob zadobio, prema općem slaganju, status fundamentalnog, utemeljujućeg događaja za samorazumijevanje jugoslavenskog društva 50-ih godina, sa svim pozitivnim i negativnim

-
- 12** Ishodište izravne kritike teorije odraza predstavlja publikacija *Neki problemi teorije odraza*, Beograd: Izdanje Jugoslovenskog udruženja za filozofiju, 1960. Usp. Rudi Supek, "Još jednom o alternativni: staljinistički pozitivizam ili stvaralački marksizam", *Praxis* 6/1965., 891–915: teorija odraza i pozitivizam su "model filozofije za birokraciju". Iz kasnijeg razdoblja, primjerak sistematsko-deskriptivnog pristupa toj problematici predstavlja znanstveno-kvalifikacijski (magistarski) rad Lina Veljaka, *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979. Najistaknutiji primjerak pozitivnog zastupanja teorije odraza među praxisovcima može se prepoznati u glavnom djelu najistaknutijeg beogradskog člana *praxisa*, Mihaila Markovića, *Dijalektička teorija značenja* (Beograd: Nolit, 2. izd. 1972.), gdje se pozicija *praxis* u najopćenitijem smislu aplicira na područje semantičkih filozofija jezika, kao specifičan praxisovski prilog pragmatičkom zaokretu u filozofskim teorijama jezika.
- 13** Inicijator struje bio je Gajo Petrović sa svojim radovima o Plehanovu, započetim još za vrijeme studijskog boravka u Sovjetskom Savezu 1947.; nastavljajući te linije i jedan od glavnih aktera zaokreta k izvornom Marxu bio je Milan Kangrga svojom disertacijom *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1959.

učincima. No, smisao takvog vrednovanja Bledskog kongresa filozofije nije u tome da ustanovimo istovjetnost između filozofije i politike, jer upravo ako ga uzmemo kao akt ponavljanja politike, tek tada izlaze na vidjelo sve napetosti i paradoksi koji obilježavaju poziciju *praxisa* naspram politike, uključujući stalne proteste iz Sovjetskog Saveza protiv praxisovskog rušenja samih “temelja marksizma”.

Tu poziciju obilježava paradoks da kritika dogmatizma u filozofskoj teoriji izazove masivno neprijateljstvo političkog aparata, koji se i sâm deklarirao kao antistaljinistički, možda danas postaje realniji i relevantniji ako ga formuliramo u terminima kulturalizma. On se vidi u tome da je filozofija *praxis* postala praktički problematičnom – tj. “neprijateljskom političkom akcijom” umjesto samo “naučne” (M. Tripalo) – upravo onda kad je stupila na pravi partijski kurs, kurs antistaljinizma. Rečeno u terminima kulturalizma, to je upravo proces koji ju je iz njezinih akademskih visina zapravo tek trebao “spustiti” u narod ili popularizirati, odnosno uključiti u proces koji je počeo još u poratno doba pod nazivom “omasovljenje kulture” ili odgojem tzv. širokih masa za više oblike dobrog života kroz rad umjesto golog življenja za rad.¹⁴

Zašto onda neomarksistička filozofija *praxis*, koja s kritikom staljinističkog relikta u akademskoj filozofiji u ondašnjoj Jugoslaviji tek stupa na opći i “ispravni” politički kurs, postaje nepoželjnim političkim saveznikom? Najuvjerljiviji odgovor daje nedvojbeno dokumentirana težnja komunističke partije, s većim ili manjim odstupanjima, da kao jedna i uvijek jedinstvena Partija, osim političke vlasti ima i jedinstven idejni monopol kojim će regulirati sve devijacije, uključujući one

14 Pri tome valja imati na umu da termin “masovna kultura” ovdje ima smisao narodna kultura u posve određenom značenju, karakterističnom za socijalistička društva u ranom fazi svoje uspostave: to je omasovljenje ili općenarodni posjed tradicionalne elitne kulture poput književnosti, scenskih i likovnih umjetnosti, visokoškolskog i akademskog obrazovanja. Tek kasnije će, krajem 50-ih i u 60-ima, termin masovna kultura poprimiti specifično značenje s primjesom potrošaštva koje je i danas na snazi.

politički lojalne¹⁵ No, takav odgovor, koliko god se dao potvrditi u političkoj povijesti, ne može izbjeći reduktivizam kojim sistemske probleme svodimo na kontingentne patološke faktore, poput npr. intelektualnih ograničenja partijskih kadrova u odnosu na filozofe (ili umjetnike i književnike). Odgovor leži po mome mišljenju na drugoj strani. Teškoća ne leži toliko u nesposobnosti partijskih kadrova da integriraju intelektualni doprinos nove filozofske teorije staroj borbi partije protiv staljinizma. Mnogi su partijski kadrovi tada i sami bili intelektualci, znanstvenici, umjetnici. Stoga prva teškoća leži, obrnuto, u nesposobnosti da se teorijski doprinos vrednuje politički upravo ukoliko jest apstraktan i teorijski, specifičan i jedino primjeren filozofiji, kao njezin navlastiti *politicum*. Umjesto toga Partija zahtijeva angažman kroz partiju. Za tu nesposobnost osobito je karakterističan stav priznanja kroz istovremeno odricanje, koji izriče Stipe Šuvar:

“*Praxis* se pojavio u onom razdoblju kada je u našem društvu vladala osobita teorijska živost poslije donošenja Programa SKJ [...] *Praxis* je dao određeni teorijski doprinos kritici staljinizma. Taj doprinos *Praxisa*, dakako, ne bi bio moguć, da naš komunistički pokret nije ušao u praktično-politički i idejno-duhovni sukob sa staljinizmom kao organiziranom snagom u svijetu i u nas”¹⁶.

15 Za istovjetan problem u kontekstu umjetnosti usp. naprijed citirano predavanje WHW-a (*Novine Galerije Nova*, 17): “But why was the project of total design and synthesis of all arts, as propagated by EXAT 51, not acceptable to the system? Perhaps because the artistic anti-dogmatism of the group was an indicator of a far more progressive involvement with the idea of socialism than was the case with the bureaucratic apparatus in power. And this is why the activities of EXAT 51 sparked tensions and risks, not because of the pressure of soc-realism that had already lost its battle in Yugoslavia. Also problematic was their affirmation of the accomplishments of ‘bourgeois’ abstract art on one hand, and of the Soviet experience of constructivist avant-garde on the other, at the moment when Yugoslavia was attempting to politically emancipate itself from the Soviet Union”.

16 Usp. Stipe Šuvar, “O *Praxisu* i onome što je (bilo) oko njega”, u: *Lijevo i desno ili desno i lijevo. Varijacije o idejnoj borbi, inteligenciji, ljevici, desnici i druge teme*, Vrnjačka Banja: Zamak kulture, separat 16, 1975, 69–73 (cit. str. 69)

Stav, koji je izrečen iz nekoliko pozicija iskazivanja – s pozicije političkog i idejnog historičara, partijsko-političkog dužnosnika, društvenog kroničara, kolege u polju znanstvenih socijalnih teorija – implicira da sâm “političko-praktični sukob” jugoslavenske partije s Informbiroom nosi dovoljno “idejno-duhovnog” sadržaja da je svaka teorijsko-filozofska kritika zapravo samo naknadno cizeliranje koje ne ide dalje od praktičnog postignuća Partije. Budući pak da grupacija *praxis* prema Šuvaru nije razvijala teorijska istraživanja, osim u kritici nacionalizma, nego se zapravo bavila politikom (str. 71), nužno se pojavio sudbonosni manjak: “*Praxis* je birao ekscese, pa je zato bio i prozivan za ekscese. [...] Da su se praksisti u kritiku uključili na liniji Partije, bilo bi dobro. Ali ostali su na apstraktnom nivou”. Zato ovaj stav iznova potvrđuje da vlast ne razumije kako bit i svrha filozofske kritike vlasti nije preuzimanje vlasti, nego držanje horizonta ideje otvorenim naspram tzv. pozitivne politike. Stoga odgovor na paradoks leži svakako u ustrajavanju nove filozofije na kritici – tj. na insistenciji tih “apstraktnih” subjekata u razotkrivanju fundamentalne hipokrizije ili cinizma ugrađenog u sâm sistem vladanja nad ljudima, u razotkrivanju otuđenja “ideje” socijalizma u njegovoj “stvarnosti”.

No, politički problem *praxisa* i s *praxisom* nije se sastojao samo u raskrinkavanju opće hipokrizije sistema i insistentnom ukazivanju na to da “diktatura proletarijata” faktički opstoji kao diktatura nad proletarijatom, tj. kao sistem(at)ska alijenacija produkcije života od zbiljskih subjekata te produkcije. Koliko god značajno, to je samo otkriće velike ali ipak banalne hipokrizije koja je uvijek u stanju iznaći neko opravdanje za diskrepanciju između “principa”, s jedne strane, i “života” s druge strane, nepodudarnost ili ireducibilnost između “teorije i prakse”, u kolokvijalnom smislu. Pravi grijeh *praxisa* prema političkom aparatu po mome je uvjerenju daleko značajniji. On se sastoji u nečemu prividno obrnutom: naime, u uvidu da je proklamirana, tj. načelna, a također djelomice i ona stvarna praksa društvene politike u novom socijalizmu bila nesrazmjerno naprednija od njegove realno egzistirajuće teorije u akademskim nišama (fakulteti, instituti itsl.), i da je zapravo

sad “teorija” ta koja je prepoznala da mora nadoknaditi taj zaostatak kao svoj inherentni manjak, a ne kao tek izvanjski nedostatak (poput npr. institucionalne udaljenosti filozofije od partije).¹⁷

Drugim riječima, u pitanju je bila politika “politike” prema teoriji i politika šame teorije prema “politici”, odnosno nosiocima društvene moći. Smjerovi u kojima se tada rješavalo pitanje politike teorije — ili “dilema revolucionarne inteligencije” (M. Marković) — pokazuju da postajanje teorije praktičkom nije značilo proces konformizacije s političkom praksom nego upravo obrnuto. Postajanje filozofije praktičkom prouzrokovalo je tektonski poremećaj u sistemu vladanja, polarizaciju i stvaranje “odnosa snaga” u kojima je filozofija nastupila kao autonomni politički subjekt izvan partije i time uopće kao jedini subjekt u autentičnom smislu (barem u rječniku i samorazumijevanju filozofije).

Odatle se lako može uvidjeti u čemu se sastoji višak ili profit toga “kašnjenja filozofije” u njezinu teorijskom mediju za političkom praksom reformiranog socijalističkog režima: taj višak, koji sobom donosi filozofija, jest stvarni, zbiljski, realni model autonomne i autopojetičke subjektivnosti kao društvene i političke paradigme koja se reprezentira upravo u samom mediju filozofije, kroz akt filozofiranja kao akt demonstrativno slobodne subjektivnosti.

Na toj pozadini treba promatrati i nomadizam radikalne kritičke misli socijalizma. Kako se koje mjesto filozofije u smislu Supekove “borbe mišljenja” zatvaralo, tako se filozofsko “sustizanje” emancipacije od staljinizma seljakalo, poput nomadskih stočara ili tolerirane gerile, iz jedne privremenosti u drugu kroz instance visoke kulture – od

17 O tome srazu ne govore samo načelne teorijske rasprave poput članka Gaje Petrovića “Filozofija i politika u socijalizmu” (*Praxis* 2/1964.) ili tematskog bloka “Moć i humanost” (*Praxis* 1–2/1970.) nego još daleko više, doslovno uzimanje načela “borbe mišljenja” i “djelovanja idejama” umjesto dekreta, proklamiranog na VI. kongresu CK SKJ 1958. U tom smislu instruktivni su politički istupi praxisovaca, poput izlaganja Gaje Petrovića i Mihaila Markovića na VIII. kongresu SKJ (v. *Praxis* 2/1965) ali također, čitavo desetljeće ranije, polemički napisi Rudija Supeka u časopisu *Pogledi* (1952–54.), osobito tekst “Zašto mi nemamo borbu mišljenja?”

sveučilišnog akademskog časopisa *Pogledi* preko *Naših tema* do *Praxisa*, ali i drugih časopisa koji su čudnovatom dinamikom nastajali i nestajali prije, za i poslije 60-ih u Hrvatskoj i izvan Hrvatske, poput *Gledišta* i *Filozofije* u Beogradu i, kasnije, *Theorie* te *Dijaloga* u Sarajevu itd. Masovno-popularni učinak te idejne produkcije možemo dana slobodno nazvati kritičkom kulturom za narod ili filozofskim odgojem “naroda” za kritiku.¹⁸

PRAXIS I EXAT 51: SKICA JOŠ JEDNOG NE-ODNOSA

Konceptualna osnova na kojoj se temelji spomenuta autonomna pozicija *praxisa* naspram socijalističkog aparata vlasti predstavlja poietički pojam prakse. On u terminologiji *praxis* filozofije označava ljudsku djelatnost kao izvorno stvaralačku, ili još preciznije: samostvaralačku narav čovjeka. Pod time se ne podrazumijeva samo ljudski tehnički odnos prema prirodi i ljudski opstanak u svijetu nego proces obrazovanja čovjeka za egzistenciju kao specifično ljudsku odgovornost za svijet — upravo ukoliko je on ljudski proizvod ili forma u kojoj su posredovani i priroda i kultura.

Taj udarni filozofski koncept *praxisa* bez kojeg ta filozofska grupacija ne bi bila prepoznatljiva, sinkretička je ideja, nastala kao izraz modernog filozofskog nasljeđa iz različitih, ali srodnih izvora, od Rousseaua, Kanta, romantizma i filozofije njemačkog idealizma (napose Fichtea i njegove figure *Tathandlung* ili ‘tvorne radnje’), Marxa, a također i Nietzschea. Može se, doduše, odmah kritički reći da sâm pojam poietičke prakse nije doživio suvremenije konceptulne razrade i eksplikacije, kakve su

18 O zagonetnoj dinamici brzog pokretanja i još bržeg nestajanja časopisa, o autorskoj strategiji objavlivanja u “drugim centrima”, ali također i o paradoksalnom efektu da su trajni javni sporovi između “revolucionarne inteligencije” i partijske nomenklature ipak stvorili, barem u nekim razdobljima, “donju granicu tolerancije”, čak i spremnost da se udovolji različitim strujama unutar kulturne inteligencije, kao što su realisti i avangardisti u teorijama književnosti, osnivanjem časopisa različite orijentacije, usp. N. Popov (2008), str. 153 i dalje. U tu dinamiku spada svakako i slijed nastajanja, nestajanja i preuzimanja zagrebačkih časopisa *Pogledi*, *Naše teme*, *Praxis*, *Kulturni radnik*.

svakako bile moguće, kao na primjer u smjeru teorije performativa, i koju bi filozofiju *praxis* vjerojatno učinile atraktivnijom i plodonosnijom u polju filozofskih teorija. No, mimo te kritičke perspektive, ovdje ću se osvrnuti samo na neke bliske aspekte kulture 60-ih koji su u vezi s pojmom umjetnički stvaralačkog u *praxisu*. Karakteristična su po mome mišljenju dva aspekta, koji ponovo imaju karakteristike paradoksa.

Jedan je aspekt okolnost da *praxis* s jedne strane, u svojim programskim dokumentima i najvećem dijelu produkcije filozofskih tekstova insistira na momentu stvaralaštva u pojmu prakse nasuprot užem značenju pojma prakse u smislu moralno-praktičnog djelovanja¹⁹. Prema praxisovcima, to značenje navodno prevladava u filozofiji od Platona i Aristotela sve do Kanta, da bi tek na temelju Kantove kritike pojma volje u etici i pojma genija u kritici moći suđenja, dakle s Fichteom, Schellingom i Hegelom, takav moralni pojam prakse pretrpio unutrašnji konceptualni preobražaj u smjeru samostvaralačke djelatnosti kao specifično ljudske. Taj konceptualni preobražaj odvija se na paradigmi spontanog umjetničkog čina, tako da je opća pozicija *praxisa* neraskidivo vezana iznutra za filozofiju umjetnosti njemačkog klasičnog idealizma, proizašla iz Kantova pojma spontanosti²⁰. Utoliko se izraz ‘poietički’ uz pojam prakse u naslovu ovog oglada može bez daljnjeg razumijevati kao specifična, upravo idealistička i romantička, umjetničko-filozofska koncepcija, a manje kao estetsko-teorijska²¹. U tome svakako leže i

19 Za orijentaciju usp. programski tematski blok “O praksi” u prvom broju časopisa (*Praxis* 1/1964.), osobito pregledni tekst Branka Bošnjaka, “Ime i pojam *praxis*”, str. 7–20.

20 Vrlo karakterističan primjerak izvanredno jake uloge takvog poimanja umjetnosti s konstitutivnim reperkusijama za opću filozofsku poziciju predstavlja Milan Kangrga, čiji je opus u još većoj mjeri obilježen filozofijom umjetnosti a manje estetičko-teorijski ili estetičko-historijski nego Danko Grlić. Usp. sada osobito M. Kangrga, *Njemački klasični idealizam (Predavanja)*, Zagreb: FFpress, 2008., osobito 5. predavanje posvećeno Kantovoj *Kritici moći suđenja*.

21 Usp. za ilustraciju osob. članak Danka Grlića “Čemu umjetnost”, *Praxis* 2/1966. (tematski blok “Umjetnost u svijetu tehnike”). Za diskurzivni identitet koncepta osobito je značajno stalno insistiranje na suprotnosti

znatna ograničenja *praxisa* kako za razvoj koncepta 'prakse' unutar filozofske teorije tako i s obzirom na razumijevanje, tematizaciju i refleksiju suvremenih, osobito apstraktnih i konceptualističkih umjetničkih tendencija, što predstavlja očit manjak u korpusu *praxisa*²².

Za ocrtavanje ograničenja koja proizlaze iz inherentne umjetničko-filozofske koncepcije središnjeg pojma prakse u *praxis* filozofiji, za kulturno-studijsku svrhu ovoga priloga dovoljno je usmjeriti se na izvanjske aspekte. Oni se vide osobito jasno u tome što u povijesti nastanka *praxis* filozofije, od prijelaza 50-ih u 60-te godine sve do pokretanja časopisa *Praxis* 1964. i dalje, vlada začuđujući generalni nedostatak referenci na umjetničku praksu 50-ih i 60-ih godina, u svim



spram pojma i fenomena postvarenja (v. tematski blok "Stvaralaštvo i postvarenje", *Praxis* 5–6/1967). Kako se koncept produktivnog, koji je kao fichteovsko nasljeđe njemačkog idealizma najemfatičnije i najustrajnije razradio Milan Kangrga, primjenjuje i na konkretnu analizu krize političkog i socijalnog sustava s razlikovanjem općine, kao proizvodnog principa koji uspostavlja čovjeka, nasuprot teritoriju, kao instanci države, v. npr. Andrija Krešić, "Proizvodni princip samouprave", *Praxis* 6/1971. (tematski blok "Trenutak jugoslovenkog socijalizma III"), osob. 831–832. Za važenje teorema 'spontanosti' usp. *Praxis* 1–2/1972, osob. Enzo Paci, "Spontanost kao temelj i modalitet *praxisa*" (str. 129–138).

- 22 Iz perspektive recentnih priloga povijesti suvremene umjetnosti, za povezivanje umjetničkih tendencija 50-ih i 60-ih godina s filozofskom kritikom socijalizma kao političkog sustava v. citirani rad Ljiljane Kolečnik, "Delays, Overlaps, Interruptions: Croatian Art of 1950's and 1960's" koja ističe kao osobito relevantnu poziciju Matka Meštrovića, teoretičara umjetnosti i medija, inače člana Gorgone, posvjedočenu u njegovoj zbirci radova *Od pojedinačnog općem*, Zagreb: Mladost, 1967.: "Placed along the same lines and congruent to the utopian projections of left-oriented philosophers, but even more radical, most texts by Matko Meštrović written in 1960's are still rather provocative" (bilj. 12). Za bliskost ovog autora općoj filozofskoj koncepciji *praxisa* usp. M. Meštrović, "Ukupni radnik i totalni praksis", u: *Interdisciplinarnost: znanosti obrazovanja i inovacija*, ur. Zvonimir Šeparović, 1982., str. 70–79. Usp. također novije radove Mladena Labusa, *Umjetnost i društvo: ontološki i socio-antropološki temelji suvremene umjetnosti*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2001. te *Filozofija moderne umjetnosti: onto-antropološki i socio-kulturni pristupi*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2006. (osobito priloge o umjetničko-filozofskim nazorima praxisovske generacije Grlića, Fochta, Sutlića).

vidovima njezine reprezentacije.²³ Tako se tekst Danka Grlića “Neki temeljni problemi suvremene estetike” (*Praxis*, 3/1970., tematski blok “Misao i zbilja”) odnosi samo na estetsko-teorijske publikacije koje autor komentira u pregledu, i slično kao u drugim njegovim priložima u časopisu, tekst ne sadrži nikakve referencija na “zbilju” suvremene umjetnosti. S obzirom na tako eklatantan manjak izravnije kooperacije između antidogmatskih pokreta među nosiocima suvremene umjetničke prakse i autora umjetničke auto-teorije same *praxis* filozofije, prisustvo Vjenceslava Richtera, jednog od najistaknutijih nosilaca novih umjetničkih tendencija, u ranom svesku časopisa izgleda više kao iznimka koja razotkriva pravilo nego kao izraz pravila.²⁴

Na ovome mjestu mogu samo sumarno ukazati na inherentno ograničenje, koje mi se čini relevantnim za odnos nepovjerenja između *praxisa* i bliskih umjetničkih tendencija. Naime, teorem genijalnog stvaralaštva u umjetnosti, poprima kod praxisovaca status herojstva a u konačnici vodi unutrašnjem suprotstavljanju s jedne strane između umjetnosti i znanosti, s druge strane, između umjetnosti i filozofije: znanost se odbacuje kao reziduum pozitivizma, dok sâma filozofija ostaje pod stalnom sumnjom “puke teoretičnosti”. Cijena toga je da sâma ideja genijalne umjetnosti postaje utoliko mističnija, a sâm umjetničko-filozofski fundament *praxisa* dolazi u konačnici u konflikt s tendencijama u suvremenim oblicima umjetničke prakse, osobito u konceptualnoj umjetnosti, koji padaju pod sumnju pozitivizma i teoretičnosti. Taj je konflikt u teorijskoj produkciji praxisovaca ostao uglavnom neizrečen i nerazrađen, no on je takoreći predprogramiran. Umjetnost 20. stoljeća

23 Dvije iznimke su, prema mome znanju, sociološka analiza suvremene umjetničke scene Rudija Supeka, “Naši likovni stvaraoци i kulturna situacija. Osvrt na jednu anketu”, *Praxis* 4/1970., te naprijed već citirani tekst M. Životića “Socijalizam i masovna kultura” (*Praxis* 2/1964., 258–268), u kojem avangardna umjetnost predstavlja argument posebnog ranga.

24 Usp. “Asistencija i angažiranost”, *Praxis* 4–5/1965. (tematski blok “Jugoslavenska kultura”). Iz istog vremena potječe Richterova knjiga, *Sinturbarnizam*, Zagreb: Mladost, 1964.

se u različitim manifestacijama pokazuje kao “teoretična”, štoviše, ona za svoju građu ne uzima samo ne-estetične materijale, nego reciklira komade različitih znanstvenih ili filozofskih teorija, pa čak i ideologema, kao sastavne dijelove svoga procesa i svoga artefakta. Suvremena umjetnost time nimalo ne odgovara modelu ne-diskurzivnosti “stvaralačkog čina” koju *praxis* preuzima od Kanta, naime da “[umjetnost] sâma ne može opisati ili znanstveno navesti kako ona proizvodi svoje djelo” (Kangrga). Posve suprotno tome, može se kao najmanje tvrditi da je umjetnost već kao proces saturirana teorijskim znanjem, umjetnici nastupaju i eksplicitno kao estetičari-teoretičari i iskazuju ne samo svoj pojam umjetnosti kao kriterij s normativnom vrijednošću nego izriču i sudove ukusa, pa čak šutnjom o svome radu izražavaju metaumjetnički stav. Umjetnički proces i njegovo razumijevanje, dakle geneza i proces nastajanja gotovog artefakta, pa čak i proces kao nijekanje artefakta, sastavni su dijelovi sâmog artefakta ili rezultata. Otud su umjetnici u svojoj praksi odavno već više konceptori-estetičari kao što, obrnuto, estetičari-konceptori-kuratori zaposjedaju sve češće mjesto “umjetnika” i ideju stvaralaštva zamjenjuju praksom produciranja umjetnosti. Iz uže teorijske kultura *praxisa* takva umjetnička praksa ostala je teorijski nevidljivom, ali ne nužno i iz cjelokupne utopijsko-teorijske perspektive *praxisa* općenito, u koju spada niz drugih autora, mladih suvremenika i sudionika *praxisa*.

Ipak, na toj pozadini opće umjetničko-filozofske orijentacije praksisovaca postaje još uočljiviji nedostatak referenci na programske dokumente i manifeste umjetnika iz grupacija *Exat 51* premda je u njima drugim sredstvima nego u *praxisu*, ali za više od jednog punog desetljeće ranije nego u *praxisu*, obavljen sličan posao praktičkog-faktičkog negiranja teorije odraza, ideologije soc-realizma u umjetnosti i birokratske prakse koja je favorizirala tu orijentaciju, a time i prethodni izazov socijalističkom projektu u njegovom pozitivnom obliku. U tom smislu, djelovanje umjetničke avangarde *Exat 51*²⁵ predstavlja

25 Za historijat, autosvjedočanstva, manifeste i radove pripadnika skupina

izvanoficijelni, ali ništa manje odredbeni moment samog socijalističkog društvenog projekta koji je, poput *praxisa* kasnije, odgovoran ili zaslužan za njegove intelektualno najproduktivnije domete i tenzije.

Naime, govoreći o emancipacijskoj teoriji socijalizma koja izrasta koliko iz modernog evropskog intelektualnog nasljeđa na različitim područjima, od filozofije, umjetnosti, arhitekture, socijalnih i političkih teorija, za razumijevanje konstelacije o kojoj govorimo nužno je voditi računa o epohalnom lokalnom kontekstu. Tako su već od 1948., dakle u dramatičnom vremenu raskida s Informbiroom, Ivan Picelj, Vjenceslav Richter i Aleksandar Srnec, najistaknutije figure pokreta, realizirali niz državnih narudžbi, prvenstveno paviljona za velike međunarodne izložbe, reprezentativnih projekata nove, mlade države koja je sebe vidjela i željela predstaviti kao suvremenu, modernu, naprednu.²⁶

Zato je za vrednovanje toga avangardističkog umjetničkog pokreta važno imati na umu da njihova programatska orijentacija nije puko transponiranje već postojećeg stranog modela nego je riječ o specifičnom projektu za koji su jednako važni i tada suvremeno umjetničko nasljeđe 20. stoljeća i lokalni kontekst (socijalistički poredak, soc-realizam u umjetnosti i njegovo odbacivanje). On je u svome začetku dvoznačan: obuhvaća ranije spomenute aspekte masovnog pokreta akulturacije širokih društvenih masa, od opismenjavanja i obaveznog obrazovanja do



Exat 51, Gorgona i Nove umjetničke tendencije usp. građu dostupnu na web-stranicama Muzeja za suvremenu umjetnost (<http://www.mdc.hr/msu/hr/zbirke/fs-2-2-zbirka.html>). Za *Exat 51* v. Ješa Denegri/Želimir Košćević, *EXAT 51, 1951–56*, Galerija Nova, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost socijalističke omladine Zagreba, 1979; Ješa Denegri, *Exat 51 i Nove tendencije, Umjetnost konstruktivnog pristupa*, Zagreb: Horetzky, 2000. Također naprijed već citiranu prigodnu publikaciju *Novine Galerije Nova*, 17. prosinca 2009. i druge ovdje citirane publikacije.

- 26** Usp. Radoslav Putar, "Od oslobođenja do danas", katalog izložbe *Šezdeset godina slikarstva i skulpture u Hrvatskoj*, Umjetnički paviljon, Zagreb, 1961. Vera Horvat-Pintarić, *Vjenceslav Richter*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1970. Također, Denegri-Košćević, op. cit.; WHW, l.c. Za upute na bibliografske reference kao i za daljnje osobne komentare koji su znatno doprinijeli razradi završnog dijela ovog rada zahvaljujem Dejanu Kršiću.

narodne apropijacije visoke kulture (osobito književnosti i kazališta), ali isto tako i visoko intelektualne kritičke procese, poput kritike socrealizma i insistiranja na autonomizmu kulturne sfere u avangardi, koje nisu nužno jednoznačne.²⁷

Podrazumijeva se da je upravo time, u samom projektu omasovljenja visoke kulture, uključujući specifično podruštvljenje apstraktnog modernizma kroz državne naredžbe u avangardnoj arhitekturi, u čemu je sudjelovala grupacija *Exat 51*, stvorene nove napetosti koje će vrlo brzo doći do važenja u području visoke kulture²⁸.

Gledajući iz perspektive *praxisa* o kojoj ovdje govorimo — koju obilježava dominirajuća redukcija teorijskih interesa na kritiku i sukob s političkom nomenklaturom jugoslavenskog socijalizma i znatan dezinteres za paralelne kritičke procese u kulturi, umjetnosti i medijima — oba smjera navedenih napetosti ostat će nedovoljno i neadekvatno tematizirana, razvijena i vrednovana, što osobito važi

27 Usp. iskaz kipara Vojina Bakića, jednog najistaknutijih predstavnika novih tendencija: “Poslije godine 1945. pred nas umjetnike postavio se vrlo odgovoran zadatak: da se obilje sadržaja i temata iz naše najbliže povijesti iz Oslobođilačke borbe i suvremenog života, kreira, ali tako da to ne bude formalističko igranje materijom ili podražavanje već stvorenim formama i uzorima, nego da se pronađe jedna viša forma, viši i puniji zahvat, koji bi odgovarao i našem novom čovjeku i vremenu u kom živimo” (citat prema: *Novine Galerije Nova* br. 12 (Bakić, lipanj, 2007., str. 41 (izvorno *Ilustrirani vjesnik*, 1950., “Glasam za narod, glasam za škole”). Za istu orijentaciju usp. manifeste *EXATA 51*. Također, WHW: “[...] the practice of *EXAT 51* radically left behind the dominant paradigm of the ‘centre-periphery’ and developed its own specific reaction to universal questions of social developments in the period of industrial modernization” (*Novine Galerije Nova* № 17, Zagreb, December 2008.).

28 O tome intelektualno i kulturološki traumatičnom događaju v. građu u *Novinama Galerije Nova* br. 12, lipanj 2007., u povodu retrospektivne izložbe WHW-a posvećene djelu Vojina Bakića, osob. diskusiju Milana Preloga u tekstu “Djelo Vojina Bakića” (izvorno *Pogledi* br. 11, Zagreb: 1953., str. 912–919), o implicitnom umjetničko-teorijskom konzervativizmu “jury-a” Krleža-Vidmar-Bogdanović. Te heroje borbe protiv socrealizma u umjetnosti Bakićevi likovi Marxa i Engelsa podsjećaju na dva “manequina”, groteskna kao da su iz “neke ruske skaske”, a jedna ih “više podsjeća na stilizovanu figuru Nikole Pašića” (str. 45). Usp. također i komentar Zvonka Makovića o ovoj epizodi, l.c. str. 50.

za područje masovnih medija. Od autora iz užeg kruga *praxisa*, na toj pozadini zanimljiv je naprijed citirani *plaidoyé* M. Životića za avangardnu umjetnost u njegovoj kritici masovne kulture. Konfrontirajući masovnu kulturu i elitnu umjetnost, Životić nalazi teorijsko rješenje upravo u avangardnoj apstraktnoj umjetnosti, koju stavlja nasuprot “elitnoj” jer ova nije po sebi imuna od kiča masovnog, tako da masovno i elitno za autora ne tvore izvorni par suprotnosti u kulturnom polju; istinska suprotnost vrijedi tek za pojmovni par autentično-elitno, pri čemu ono ‘autentično’ leži na strani avangardne umjetnosti. Ona je nositeljica istinskog stvaralaštva do čije je ideje praxisovcima toliko stalo²⁹.

Na toj općoj pozadini, koja nipošto nije jednoznačna niti je i po čemu monolitna, dovoljno je očito da pripadnici umjetničkih procesa oko *Exata 51*, *Gorgone* i novih tendencija nisu bili modernisti po državnom dekretu ili partijskom zadatku, kao što to nisu postali ni filozofi oko *praxisa* jedno desetljeće kasnije, nego su se, polazeći od avangardnog modernizma, razumijevali kao lijevi intelektualci i korektiv systemske korupcije socijalizma. Stoga, kao i u slučaju afere s teorijom odraza i njezina značenja za konstituciju *praxisa*, ni u umjetničkoj orijentaciji

29 To je, doduše, najizravnija, iako uopćena, točka dodira između *praxisa* i novih umjetničkih tendencija, ali ona je zanimljiva i zato što se u užem krugu *praxisa* može ustanoviti odbojnost prema “tehnicima” uopće, osobito prema “hipertrofiji” tehnike u umjetnosti, premda je ona za avangardne tendencije u umjetnosti nezaobilazni moment eksperimenta. (Usp. *Praxis* 2/1966, tematski blok “Umjetnost u svijetu tehnike”). Usp. tekst Ivana Fochta, “Umjetnička tehnika i tehnifikacija umjetnosti”, *Praxis* 2/1966., kao i cijeli tematski blok “Umjetnost u svijetu tehnike”). O prisustvu medijsko-teorijskog interesa u užem krugu starijih praxisovaca svjedoči prilog Ivana Kuvačića, “M. McLuhan. Teoretičar masovnih komunikacija”, *Praxis* 4/1968. Za širi krug *praxisa* i složene latentne reference u teorijskim odnosima usp. opservaciju Ljiljane Kolečnik (l.c.): “[...] The specific target of these objections were complex, theoretical and ideological debates by Matko Meštrović, Croatian art critic, theorist of new media and design, pursuing the meaning and function of New Tendencies within modern, liberal socialist society, as well as the relation between art, Marxism and modern technology.” Usp. također raniji rad autorice, “Tipologija izražajnih formi nove umjetničke prakse i novi mediji komunikacije umjetničkog djela u Jugoslaviji od 1969.–1975. godine”, Zagreb: Filozofski fakultet, 1987. [diplomski rad]

Exata 51 ne može biti riječ o manipulaciji i instrumentalizaciji modernističkih tendencija za političke potrebe Titova režima u procesu njegova odvajanja i emancipacije od Staljina i Informbiroa 1947-48., nego obrnuto.

Naime, bez obzira na političke tenzije i paranoju birokratskog sistema, koja je odgovorna za otvaranje logora poput onog na Golom otoku, sâm odvajanje Jugoslavije od Informbiroa imat će za umjetničku i filozofsku avangardnu inteligenciju posve drugo značenje i vrijednost: kao političko otvaranje prostora za emancipacijske težnje koje su inherentne komunističkom modernizmu i antidogmatski shvaćenom socijalizmu. Na takvoj osnovi možemo u umjetničkim pokretima 50-ih i 60-ih godina, osobito u *Exatu 51*, vidjeti ne samo predigru *praxisa* ante literam, nego više od toga — prethodno i nezavisno ostvarenje određenih nadumjetničkih i nadpolitičkih koncepcija koje će biti preuzete implicitno u filozofsko-teorijski medij *praxisa* i doživjeti daljnje elaboracije, premda u ograničenom opsegu teorijskog medija.

Ipak, upravo na toj liniji latentnog intelektualnog kontinuiteta leži, čini se, i razlog za bitnu razliku u sudbini *praxisa* i drugih kritičkih kultura ranog jugoslavenskog socijalizma. Ona je politička u striktnom smislu riječi. Dok je *praxis* odmah, u samom svom začetku, doživljena od partijske nomenklature kao *politicum* vrijedan podozrenja, to nije slučaj s ranijim pokretom *Exat 51* i potonjim umjetničkim kulturama koje su suvremene s *praxisom*, kao *Gorgona* i *nove umjetničke tendencije*.

Razlog zašto umjetničko-teorijska kritika socrealističkih ideoloških aspekata ranog jugoslavenskog političkog sistema nije doživjela političku sudbinu *praxisa*, usprkos tenzijama s oficijelnim institucijama i birokracijom, o kojima svjedoče polemičke poente iz dvaju “manifestâ” *Exata* iz 1951. i 1954., čini se očigledan, premda ne i posve jednostavan u svojoj očiglednosti. Naime, premda je apstraktna i avangardna umjetnost 50-ih i 60-ih programski, sa svojim zahtjevom za pravom na apstraktnost, sumnjičena za društveni elitizam i građansku dekadentnost, premda je autonomno samokonstituiranje umjetničke prakse fenomena ultravisoke kulture tako da i sâm njezin inherentni

politicum – odbacivanje prigovora za “dekadentnu apstrakciju”, otpor prema oficijelnoj političkoj ideologiji socijalističkog realizma u teoriji likovne umjetnosti, tematizacije razlike između socijalizma kao općeljudskog povijesnog pitanja i njegovih realnih, praktičnih ostvarenja – umjetnička devijacija od opće partijske linije razvoja ostaje po svojoj naravi sastavnim dijelom i “unutrašnjim” pitanjem same umjetnosti kao umjetnosti. Ona se po tome ne odnosi uvijek samo posredno na političku stvarnost – i u tom smislu “apstraktno” – nego se u svakom svom aktu, ma kako on bio politički izričit, uvijek samostvara i po tome je nužno umjetnički akt. Tako grupa *Exat 51* u svome manifestu od 7. prosinca 1951. razumijeva “[...] našu stvarnost kao težnju prema napretku u svim oblicima ljudske djelatnosti” i “vjeruje u potrebu za borbom protiv zastarjelih ideja i djelatnosti u umjetnosti”. Grupa smatra svojom zadaćom sintezu svih umjetnosti i naglašavanje eksperimentalnog karaktera umjetničke djelatnosti bez kojeg je nezamisliv bilo kakav napredak u kreativnom pristupu umjetnosti; temelj svoje djelatnosti grupa vidi kao “pozitivni ishod razvoja u razlikama mišljenja, koja je nužni preduvjet za unapređenje umjetničkog života u zemlji”. Ako se u tome može vidjeti zašto se dva manifesta *Exata* ujedno smatraju njihovim najreprezentativnijim artefaktom³⁰, to ujedno objašnjava zašto je “minimalni prag tolerancije” socijalizma kao sistema upravljanja nad ljudima (cit. Popov) prema tom vidu avangarde mogao biti visok³¹.

30 Prvi manifest iz 1951. potpisuju Bernardo Bernardi, arhitekt, Zdravko Bregovec, arhitekt, Ivan Picelj, slikar, Božidar Rašica, arhitekt, Vjenceslav Richter, arhitekt, Aleksandar Srnec, slikar, Vladimir Zaharović, arhitekt. Manifest je pročitao Bernardo Bernardi na plenarnoj skupštini Udruženja za primijenjenu umjetnost 7. prosinca 1951. Drugi manifest s izložbe grupe *Kristl–Picelj–Rašica–Srnec* od 4. ožujka 1953. bitno je polemičniji, usmjeren na različite vrste osporavanja.

31 U tome unutrašnjem rascjepu sklon sam vidjeti konstitutivan pozitivni moment samog socijalizma. Rastko Močnik tumači nastupanje modernizma kao potiskivanje partizanske kulturne politike koja je, različito od građanskog autonomizma kulturne sfere, mijenjala dotadašnju društvenu strukturu, v. “Partizanska simbolička politika”, u: *Zarez* br. 161–162 (2005).

U tome je sadržana temeljna razlika između imanentističke autonomije umjetnosti 50-ih i 60-ih naspram intelektualne autonomnosti filozofije *praxis* 60-ih. Ona se nije ustručavala da slobodu filozofiranja traži u izvanfilozofskom polju, da u sâmom društvenom polju nastupi kao paradigma političkog subjekta nezavisnog od partijske politike, kao sâm kreator političkog naspram institucionalne politike socijalizma u kojem je vidjela manifestaciju otuđenja.

Utoliko je paradoksalna sudbina *praxisa* da u društvenom polju bude otpisana kao “apstraktni humanizam” i “autarkični kriticizam” čija se svrha navodno ispunjava u samoj sebi, a njezina stvarna profesionalna praksa, tj. filozofija kao akademska disciplina, u elitizmu i “ekskluzivnoj” uzurpaciji prava na kritiku. Svi ti prigovori zvuče kao da su upućeni nekoj umjetničkoj grupi koja je prekoračila granice umjetnosti. Međutim, barem za nas u tome ima koristi. Time se, naime, ona naprijed naznačena političko-konceptualna divergencija između filozofije *praxis* i umjetničkih tendencija ranog jugoslavenskog socijalizma neopazuje preobražava u konvergenciju i prelijevanje intelektualnih pojava u različitim poljima likovne umjetnosti i filozofije što ću završno prikazati samo kao skicu jedne impresije i sugestiju da taj aspekt možda sadrži i mogući odgovor na zagonetku praxisovskog ignoriranja umjetničkih praksâ 50-ih i 60-ih.

On se sastoji u autarkičnosti misaone prakse filozofije, koja daje prepoznati kako sâma *praxis* zapravo djeluje poput umjetničke grupe izvan polja umjetnosti. Premda to možemo uzeti samo u slabom, gotovo samo figurativnom značenju termina, tome u prilog govore neki bitni karakteristični momenti u samorazumijevanju i u načinu samoprikazivanja grupacije *praxis*. *Praxis* ne izlaže svoju filozofsku doktrinu samo deklarativno sub specie stvaralačke paradigme “genijalne” umjetnosti, kako sam naprijed prikazao, nego se ujedno, kao filozofsko-konceptualna grupacija, pojavljuje u neku ruku i kao umjetnički producent i kao svoj vlastiti artefakt. Njegove su bitne značajke autoreferencijalnost i autopoieza, tj. uvijek neprestano samoproizvođenje i autoartikulacija kroz permanentne programske manifeste i pozivanje na svoje intrinzično načelo slobode

u proizvodnji ideja. To se može dostatno dokumentirati kako u užem teorijskom tako i u polemičkom diskursu praxisovaca.

To je, čini mi se, pozadina na kojoj se praxisovsko ignoriranje njima prethodnih i suvremenih praksâ u umjetnosti pokazuje kao izraz teorijske autarkičnosti. Ta karakteristika daje još jedan moment koji se kulturno-povijesno čini obavezujući iako bi se tek morao istražiti. To je okolnost da na praxisovsko ignoriranje umjetničkih praksâ, koje su prethodile pojavi *praxisa* ili bile suvremene s njome, moramo gledati tako da je riječ o zamijeni a ne o nadopuni stvarnosti. Odnos između *praxisa* i prethodnih konceptualnih pokreta u umjetnosti pokazuje se sada historijski kao supstitutivan, dok bi sa stanovišta današnjih teorijskih potreba u polju kulture, društva, politike i svakodnevnog života, koje su deklarativno i programski pomiriteljske i nediskriminativne, bilo korisnije i poželjnije da je bio u jačoj mjeri integrativan i dopunjujući. ●

05.

**didaskaliye:
raskoraci s
kangrgom**

Čamac na Stiksu:

*razgovor s Milanom Kangrgom
o odnosu filozofije i spekulacije,
u povodu njegova 84. rođendana,
1. maja 2007.*

BORISLAV MIKULIĆ: Profesore Kangrga, uz čestitku s najboljim željama za vaš 84. rođendan koji pada na 1. maj, želio bih iskoristiti vaš ponovni predavački angažman na Odsjeku za filozofiju za jedan, ako nije pretenciozno, disput o našem poslu, o filozofiji. Kao i akademska profesija općenito, i filozofija sve više pokazuje svoje skriveno lice najamničkog rada. Ali mi sad nećemo o “merkatonizaciji” akademskog studija nego o filozofiji iznutra koja je oduvijek bila predmet kritike u vašem djelu. Otišli ste u mirovinu još 1993., no tek od prije četiri godine, kad smo u organizaciji Katedre za etiku, obilježili vaš 80. rođendan i kad je objavljen specijalni broj *Filozofskih istraživanja* (54–55/2004.), ponovo ste prisutni na svome bivšem Odsjeku. Sada držite cijeli semestralni kolegij na izbornom predmetu “Klasični njemački idealizam”, koji je uveden zato da bi sadašnji studenti filozofije, osobito takozvani “bolonjci”, imali priliku čuti uživo vaše interpretacije klasične njemačke filozofije. One sežu unatrag u doba kad je ovdašnja filozofija imala značaj svjetske. Možete li, najprije, ocijeniti mjesto i značenje klasičnog njemačkog idealizma u *curriculumu* studija filozofije općenito. Može li se bez toga studirati filozofija i raditi u filozofiji?

MILAN KANGRGA: O klasičnoj sam filozofiji napisao nekoliko knjiga, od moje doktorske radnje 1960. sve do danas. Zato se ovdje na vaše pitanje može odgovoriti zaista sasvim ukratko! Već sam u nekoliko navrata isticao veliko značenje klasične filozofije u čitavoj historiji filozofije, a ovdje bez pretjerivanja — nakon mojih velikih studija te epohalne

misli — mislim da mogu naglasiti da se tek s tom filozofijom započinje pravo filozofiranje u njezinoj biti, dakle filozofičnosti, posebno zato što ta filozofija dovodi samu sebe u pitanje, i to na najkritičkiji način, što ja nazivam iskorakom u spekulaciju. Ta filozofska misao stavlja samu sebe kao bitni predmet refleksije, kao samorefleksije, i tu leži njezina veličina. Kad već spominjem svoju disertaciju, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, moram naglasiti da sam tek i samo pomoću Hegelove kritike Kantove i svake druge etičke i moralne pozicije dospio do uvida u domete i značenje pojma moralnosti, a ujedno — to je za mene bilo ne samo dragocjeno nego presudno za cijeli moj filozofski *curriculum vitae*.

MIKULIĆ: Ne znam da li dijelite opservaciju, klasična njemačka filozofija nekad je bila glavni sadržaj obaveznog predmeta etika, koji ste vi predavali, a sad je poseban, izborni kolegij za studente, dakle, u rang predmeta poput “Hrvatske filozofije”, “Indijske filozofije”. Za to vas pitam imajući u vidu, dakako, vaš kritički stav prema disciplinarnim podjelama u filozofiji, dakle s obzirom na vaše postavljanje disjunktivnih razlika poput “etika ili sloboda”, “filozofija ili spekulacija”, “demokracija ili nacionalizam” itd. Drugim riječima, na studiju filozofije na Odsjeku, a to znači napose studenti, dobili smo jedan izvanredno važan klasični, ali tematski gledano, poseban kolegij, čiji se sadržaj velikim dijelom izgubio vašim odlaskom u mirovinu. Ali ujedno s tim ponovnim dobitkom ne može se previdjeti pomak ili čak prevrat u statusu same filozofske tematike. Dakle, od klasičnog njemačkog idealizma kao implicitnog, općeg i samorazumljivog modernog stajališta u filozofiji, prešli smo ka jednom posebnom, čak ponešto “egzotičnom” predmetu. Kako vi to vidite?

KANGRGA: Kad već naglašavate pomak ili čak prevrat u mojem mišljenju danas, s obzirom na odnos filozofije i spekulacije, moram vas ispraviti da je to misaoni proces od posebnoga k općemu, a ne obratno. I još nešto ovdje moram naglasiti: Svi dosadašnji “disjunktivni odnosi” u naslovima mojih knjiga, poput: *Etika ili revolucija*, *Nacionalizam ili demokracija*

znače uzajamno isključivanje, ali se to nipošto ne događa s odnosom spekulacije i filozofije, te umjesto onoga “ili” stoji ovdje ono “i”, i to upravo zato to ne samo da ne isključujem filozofiju iz tog odnosa, nego upravo ona dovodi do mogućnosti spekulativnog mišljenja, ali ujedno ne samo mišljenja, i tu leži bitna razlika! Upravo zato ističem kako je spekulacija uvjet mogućnosti filozofiranja uopće, iako je upravo kantovska transcendentna filozofijska orijentacija pravi i jedini mogući put u spekulaciju! Stoga ovdje već unaprijed želim naglasiti kako moja “prevratna” misaona pozicija neće biti posve jasna sve do izlaženja mojeg rukopisa pod naslovom *Spekulacija i filozofija — od Fichtea do Marxa*.

MIKULIĆ: Kako procjenjujete interes za klasičnu filozofiju u filozofskom studiju kod nas općenito, kako vidite odnos izvorne autorske produkcije i prijevodne literature u tom kontekstu?

KANGRGA: Interes prema klasičnoj filozofiji danas, naročito u nas, gotovo da ne postoji u nekom ozbiljnijem smislu. Sad je na djelu pozitivizam u svim svojim oblicima i naročito tzv. “analitička filozofija” koju ja nazivam “drvenim željezom”, jer je to već u samom postavljanju problema s njezine strane sve drugo samo ne filozofijska pozicija! Ti dečki nisu Kanta čak ni čitali, pa ne znaju za njegov napor da dospije do sintetičkih sudova a priori, pa analiziraju, a ne znaju što! Što se pak tiče prijevodne literature klasične filozofije, naišao sam na gotovo skandalozne primjere, koji devalviraju tu filozofiju na nivo misaone neupotrebljivosti, da ne kažem nešto grublje! U vezi s tim problemom navest ću samo moj slučaj: Kad sam, prevodeći Hegelovu *Fenomenologiju duha* (1986.), usputno konsultirao dva dotadašnja izdanja prijevoda (zagrebačko i beogradsko), bio sam na nekim mjestima gotovo zaprepašten; čak su cijeli pasusi bili naprosto preskočeni u tekstu, a da se ne govori o smislu i terminologiji prijevoda! A to se događa i danas, nažalost!

MIKULIĆ: Profesore, šta čitate inače i, napose, da li intenzivno pratite filozofsku produkciju u užem smislu, autore kakav ste i sami?

KANGRGA: Želim ovdje početi s jednom osobnom anegdotom: Godine 1963. bio sam u Heidelbergu kod profesora Hans-Georga Gadamera stipendist Humboldt-Stiftunga, pa sam s vremena na vrijeme išao k njemu na “konsultacije”. U jednom razgovoru rekao mi je Gadamer: “Mladi kolega...” — Gadamer je time htio reći “mladi kolega”, jer sam te godine već bio 40-godišnjak — “nemojte trošiti ni svoje dragocjeno vrijeme, ni energiju, iako ste još mladi, na neke sporedne stvari, tj. ne naročito vrijednu i važnu filozofijsku literaturu, nego čitajte samo ono najbolje. Inače vam se lako dogodi da se nadete na stranputicama, a to bi bila šteta!” Često sam se pri radu prisjećao toga Gadamera savjeta, pa sam se tako i najčešće ponašao. To je za mene značilo tada nužnost “selektivnog čitanja” i toga se držim sve do danas.

MIKULIĆ: Za svako selektivno čitanje potrebno je prethodno pravljenje selekcije, zar ne, dakle, opet čitanje! Dok smo mladi, dogmatično hoćemo samo ono “najbolje”, ali fundamentalne autore ne možemo čitati sami. I klasici su svašta čitali, uzmite samo Hegela...

KANGRGA: Pa, evo vam jednog svježeg primjera: Koncem 90-ih bio sam kao humboldtovac par mjeseci u Freiburgu. Imao sam na raspolaganju besplatnu upotrebu fotokopirnog aparata. Za buduću eventualnu knjigu o etici fotokopirao sam gotovo svu etičku literaturu iz fakultetske biblioteke tako da sam u Zagreb donio oko 6 hiljada stranica teksta. A onda sam to “selektivno” čitao i pravio bilješke, pa je iz toga nastala moja *Etika* (2004.). A imam još jedan, najsvježiji primjer: Do sada sam čitao neke priloge Slavoj Žižeka, te je moj osnovni dojam bio pozitivan u jednom smislu. Žižek dobro provocira ne samo svoje Slovence, nego i građane Zapada, a posebno stavom kako je upravo Lenjin “pravi”. Pri čemu valjda ne misli “pravi filozof”, jer ako je riječ o Lenjinu, onda je ono najbolje od njega njegovo djelo *Država i revolucija*, gdje je još u tragu Marxove misli, koje se odmah po revoluciji — odrekao, i teorijski i praktički! Kad je Žižek nastupio u emisiji “Nedjeljom u 2”, očekivao sam od njega bar tu njegovu poslovičnu provokativnost ali nje nije bilo

ni u tragu! No, sad sam dobio njegovu opsežnu knjigu o Schellingu. Prvo što sam pogledao, bio je podnaslov “Uspon od vječnosti do vremena”! Nije samo Žižek taj koji nije čitao Hegelovo djelo *Jenaer Realphilosophie* [Jenska realna filozofija] (1805–1806.), jer bi inače na str. 273 našao epohalan Hegelov stav, koji glasi: “Vječnost je misao vremena”! A tko to ne zna, taj neće imati ni osnovnog pojma o vremenu! Zato i Žižeka čitam odsada — selektivno. A meni — nakon cijelog mogeg životnog i misaona puta — ne znači mnogo, ili gotovo ništa, kad se netko proglašava marksistom ili čak “neomarksistom”, jer takvih je bilo (na čelu sa Staljinom) i ima ih danas k'o pljeve! A neki nisu ni studirali, a kadkad ni čitali, Marxovu filozofiju, nauku i spekulaciju!

MIKULIĆ: U svojoj *Etici* iz 2004. posvetili ste posebno poglavlje kritici o novim prilozima etičkoj teoriji, autorima koji su i kod nas zastupljeni preko prijevoda, poput liberalnog kantovca Rawlsa, analitičkog etičara Ernsta Tugendhata ili “integrativnog” etičara Hansa Krämera, inače svjetski poznatog historijskog hermeneutičara u području platoničkih studija i novoplatonizma; on je u etici posve daleko od platonizma, gdje pokušava rehabilitirati tzv. individualnu etiku po modelu helenističke stoe. Svi su oni jako loše prošli u Vašoj *Etici*...

KANGRGA: U vezi s vašim tzv. “liberalnim kantovcem Rawlsom”, kao i s drugima koje spominjete, pisao sam o njima kritički iz dvaju osnovnih razloga: Prvo, nedopustivo je za bilo kojeg filozofa (etičara) spajati Kantovu etičku poziciju s utilitarizmom jer je to gore od mogeg drvenog željeza! Drugo, gotovo je nevjerojatno, kakav je to misaoni pad, i to baš njemačkih suvremenih filozofa (etičara), dakako, ne svih. Zato sam bio nešto oštrij u kritici takvih stavova, koji su prava blamaža za njemačku današnju filozofsku misao!

MIKULIĆ: Pri tome, vaša kritika je postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, što znači da je vaš interes u etici velikim dijelom usmjeren na pitanja konstitucije teorije, a to barem djelomice znači da je vaš interes

epistemološki, u smislu kritičke teorije etičkog diskursa.

KANGRGA: Moja kritika ovdje nije postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, a još manje može biti smještena u dimenziju ili horizont tzv. “epistemologije”, što je francuski prijevod za teoriju spoznaje! Ona je nakon klasične filozofije i Marxa postavljena u povijesni horizont, a to je upravo ta bitno spekulativna pozicija!

MIKULIĆ: To smo pitanje već načeli i svakako ćemo mu se još vratiti. Da ovdje dodam, primjetan je kod vas nedostatak interesa za psihoanalitičku filozofsku perspektivu, koja mi se s obzirom na ishodište u Kantu, Hegelu i Marxu, koje dijelite s jednim Lacanom, čini neizbježnom ili kao partner ili kao konkurent. Lacanovu etičko-teorijsku poziciju u seminaru *Etika psihoanalize* iz 1960. osobito je razvila tzv. ljubljanska lacanovska škola, čiji je od početka do danas najprominentniji, ali nipošto jedini, predstavnik upravo Slavoj Žižek kojeg ste nedavno otkrili.

KANGRGA: Ja se, doduše, nisam posebno bavio onim što vi nazivate psihoanalitičkom filozofskom perspektivom, iako sam još u najranijim svojim godinama čitao i Freuda i Adlera i Junga itd., ali sam preko Marcuseova djela *Eros i civilizacija* u mojem rukopisu o spekulaciji čitavo jedno oveće poglavlje posvetio odnosu Freuda i Marxa, naročito s obzirom na Freudovu raspravu *Das Unbehagen in der Kultur* (Nelagoda u kulturi), jer se tu Freud sasvim približio bitnim Marxovim kritičkim stavovima, koji su zajedno s Freudom *par excellence* — spekulativni! To je poglavlje pod naslovom “Podrijetlo svijeta”! Ovi po vama navedeni “psihoanalitički marksisti” nisu dospjeli do toga, pa čak i Marcuse — gotovo nevjerojatno! — uzima pojam spekulacije u pejorativnom smislu, a sâm je na tom tragu. Naglasio sam, kako je upravo Kant krivac za sve dosadašnje filozofe svojim identificiranjem spekulacije s teorijom, čime sâm sebi skače u usta!

MIKULIĆ: Žižek je filozofski mislilac čije spisateljstvo živi na

spekulativnom vicu. On pripada grupaciji ljubljanskih teoretičara, danas su to otprilike 60-godišnjaci, koja se, što je malo poznato, zvala ljubljanska materijalistička škola, verzija psihoanalitičkog neomarksizma, althusserovske i lacanovske inspiracije, poznata po analizi ideologije. Mislim da je ta grupacija, u koje još spadaju Močnik i drugi, dala značajan prilog ideološkoj analizi raspada bivše Jugoslavije i socijalističkog sistema i da je ona po svojim političkim efektima na društvenoj i intelektualnoj sceni krajem 80-ih, usporediva s *praxisom* iz 70-ih. Sâm je Žižek svoje bitne početne radove publicirao još sredinom 70-ih, kad sam ja počeo studirati, ali je, osim u Beogradu, ostao gotovo posve nerecipiran na tadašnjoj jugoslavenskoj sceni filozofije. Njegova su dva kasnija reprezentativna rada prisutna kod nas i u prijevodu, knjige *Sublimni objekt ideologije* iz 1989., prevedena 2002. te knjiga koju spominjete, *Nedjeljivi ostatak. Esej o Schellingu i srodnim pitanjima*, iz 1996. koja je nedavno objavljena u prijevodu.

KANGRGA: Ne biste trebali dovoditi Žižeka u bilo kakvu vezu s filozofima tzv. “praksisovske orijentacije”, jer je to u svim pravcima bitno inkompatibilno! Žižek se na primjer nije udostojio pročitati nijednu Kangrginu knjigu, pa ni onu o vremenu, da bi znao nešto o tom problemu!

MIKULIĆ: Dobro, vidim da ste zaokupljeni najtežom tematikom vremena s kojom filozofija teško izlazi na kraj, ali možete li za sadašnje generacije studenata objasniti odnos *praxisa* prema toj althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma, na koju se nastavlja ova ljubljanska grupacija teoretičara.

KANGRGA: Kada govorite o odnosu *praxisa* prema toj “althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma”, moram podsjetiti da sam ja osobno odbio objaviti u *Praxisu* (1965. ili 1966.) Althusserovu raspravu na 50 stranica, jer sam je ocijenio kao staljinističko-pozitivističku, s onim njegovim famoznim “epistemološkim rezom”, čime je i Hegela i Marxa totalno isfalsificirao do pravog besmisla! A kuriozitet pritom bio je taj što

sam zahtijevao (suprotno našoj časopisnoj praksi) da se taj njegov tekst njemu vrati s objašnjenjem da ga ne želimo objaviti pa je — i tu leži taj kuriozitet — taj tekst bio potom objavljen u francuskom komunističkom časopisu *La pensée*, čime Althusser postaje “jedan od najznačajnijih marksističkih mislilaca našeg vremena”!? Eto, toliko o tim slavnim marksistima ili — još zgodnije — “neomarksistima”!

MIKULIĆ: Kako vidite odnos njemačkog klasičnog idealizma, ako se može govoriti o više-manje jedinstvenoj, to jest, koherentnoj i konzistentnoj misaonoj poziciji, prema filozofskim disciplinama danas, napose etici, socijalnoj filozofiji i epistemologiji? Pri tome mislim na razvoj specijalnih perspektiva unutar tih disciplinarnih polja, kao što su bioetika, teorija biopolitike ili feministička epistemologija. Smatrate li da postoji mogućnost “konverzacije” između spekulativne pozicije na kojoj vi stojite, i bio-filozofskih tema?

KANGRGA: Pojam “bio-filozofske teme” vrlo je apstraktan, i pod time se može razumijevati mnogoštošta! Ali moje je mišljenje da se ta problematika u cijelom svom misaonu rasponu nipošto ne može dovesti do “konverzacije” sa spekulativnom pozicijom. Pod ovim “bio” — koliko ja to mogu dešifrirati — misli se primarno na bio-genetsko-biologijsku osnovu i sferu u cjelini, u što spada i ta “bio-etika”, za koju sam poziciju ustvrdio da su ti problemi primarno i bitno ekonomsko-socijalno-politički, pa se nikakvim palijativnim i deklarativnim etičkim instrumentarijem ne daju ni postaviti a kamoli rješavati! Na djelu je samoobmana ili, u gorem slučaju, obmana javnosti, za volju vlastite intelektualne ili čak profitabilne promocije i prestiža u javnosti. Neka mi se to ne zamjeri! Ali, ako netko nije izišao nakraj s etičkom problematikom u njezinj biti, neka nam ne pokušava glumiti svojom “bio-etikom” kao pukom pomodnošću!

MIKULIĆ: U tome se slažete s odbacivanjem bioetike kod nekih post-althusserovskih i postlacanovskih etičara. No, u tim teorijskim

raspravama postao je relevantan prije svega način na koji se iznova dovodi u pitanje pretpostavljena univerzalnost principâ u etici uopće, poput slobode subjekta.

KANGRGA: Ne treba sve to dovoditi — i to još u izravnu — vezu s mojim spekulativnim stavovima koji se zasnivaju na osnovnom zahtjevu, koji bi se mogao formulirati: “Vraćanje u budućnost”, kojim uvijek iznova sve započinje kao re-evolucija, da bi uopće nečega bilo! A prema tome i svagda nečega — boljega od čitave dosadašnje klasne historije i njezine posvećenosti pomoću — filozofije! A kad, pola u šali pola uistinu, govorim o nama filozofima i filozofiji kao “lažljivcima”, onda pritom mislim primarno na filozofiju kao ideologijsko poljepšavanje strahovite klasne zbilje kroz čitavu dosadašnju — klasnu, jer druge nema! — historiju čovječanstva. O tome životu filozofija nikada nije željela govoriti, jer — to nije bio njezin pravi predmet! A to znači samo jedno: da taj užasno mukotrpni, zapravo ljudski nepodnošljivi čovjekov život nikad nije bio i “trebao biti” predmet filozofijskog bitnog zanimanja. Spekulaciju sam zato definirao kao filozofiju koja prodire pod kožu, a ne ostaje na površini te životne strahote! To znači za mene — kretanje isključivo u horizontu ili sferi — spoznajne teorije, koja se bavi isključivo o *clare et distincte* metodi spoznavanja, i tu nalazi svoju istinu. Definicija glasi tada posve metafizički primjereno — *adaequatio rei et intellectus*. A to znači samo jedno: kretanje u horizontu gotova svijeta što je već *per definitionem* — drveno željezo!

MIKULIĆ: Da budem konkretniji! Slušam ponovo vaša predavanja, nedavno ste na 3. predavanju o Kantu i njegovom pojmu moraliteta, na problematici majčinske ljubavi kao moralnog principa, propustili komentirati — iako često pravite digresije na aktualne vanfilozofske teme — nedavno vođenu veliku javnu diskusiju o abortusu u kojoj su predstavnici Katoličke crkve vodili glavnu riječ, dok su im se suprotstavljali samo neki predstavnici iz društveno neusporedivo manje utjecajnih, iako vrlo aktivnih i vrijednih udruga, osobito iz sektora ženskih društvenih prava.

KANGRGA: Posve su druge stvari kad spominjete naše hrvatske probleme u vezi s Katoličkom crkvom, abortusom, eutanazijom itd., jer smo tu na banalnoj ideologijskoj ravni, koja svojom dogmatskom rigidnošću vodi ovu zemlju natrag u feudalno doba kad je crkva bila bastion ne samo reakcije i konzervativizma, nego glavni dio vlasti i najveći europski veleposjednik, pa je to u Hrvatskoj ponovo postala pomoću Tuđmana, “pravog vjernika”, i njegovih nasljednika.

MIKULIĆ: Kako zamišljate institut ljudskih prava? Ne mislim toliko sa stanovišta etike u smislu pozitivnog morala, pa čak ni sa stanovišta teorije morala, nego — ako to nije “drveno željezo”, kako vi često volite reći za filozofske pojmove — sa spekulativno-etičkog stanovišta koje vi formulirate kao “nužnost slobode”.

KANGRGA: “Institut ljudskih prava”, kako to vi formulirate, zamišljam prije svega — ako se krećemo još uvijek u sferi tzv. građanske demokracije današnjeg svijeta — više-manje kao uvođenje vladavine prava, i to u nerazlučivu jedinstvu legaliteta-legitimiteta. Pisao sam već o tome, da je to jedina moguća i neophodna osnova za svako postavljanje etičkog-moralnog problema (i zahtjeva na čovjeka), a da se pritom ne zastane u vodama čiste apstrakcije, obmane ili, u boljem slučaju, samoobmane, do bljutavosti i laži. To ja onda nazivam glumatanjem u stilu onih licemjernih lamentacija “slava Bogu na visini”, ali za dobre materijalne interese! Hegel je mene dobro podučio o vrijednosti, ali i o granicama, te “obogotvorene moralosti”, te je onda bolje — pomoliti se Bogu, nego u prazno lamentirati kako “nam fali više morala”! Ako se pak misaono, za sada, učini i korak dalje od te građanske demokracije, koje danas ima sve manje u svijetu, čak i tih nekadašnjih zemalja, nastalih iz građanskih revolucija, poput SADa ili Sarkozyjeve Francuske, koje su zaboravile svoju budućnost i vratile se u prošlost, onda je perspektiva tih ljudskih sloboda samo na putu u socijalizam samoupravnog tipa, ali ne staljinizam, s kojim se taj socijalizam jedino poistovjećuje svakog dana na svim stranama svijeta! Što je ideologijski dobro smišljeno, da se Vlasi ne

dosjete! Ali, ljudska prava nisu ni eminentno ni jedino — etičko-moralni problem! Daleko od toga!

MIKULIĆ: Da se vratimo pitanju spekulacije. Posljednjih godina sve češće i sve dublje kritizirate filozofiju kao takvu, izjednačavate je s teorijom spoznaje ili, općenitije, s puko teorijskim stavom mišljenja, dok favorizirate oblik misaonog rada koji nazivate spekulacijom. Umjesto Hegela za kojeg ste, barem donedavno, voljeli reći da ste išli s njim u razred, sad je vaš novi prijatelj u filozofiji Fichte, baš iz tog razloga, jer je on prvi i takoreći jedini spekulativni i “prvi proleterski mislilac”. Premda bih i kao vaš student i učenik, tj. kao slobodni pristalica, da tako kažem, izrazio taj odnos spekulacije i filozofije kantovskom formulom, spekulacija je uvjet mogućnosti filozofiranja, mislim da ste nedosljedni i nejasni u tome odbacivanju filozofije. Da upotrijebim jednu tipičnu Habermasovu retoričku formulaciju, radi se o performativnom proturječju, vi ipak filozofski proizvodite filozofiju!

KANGRGA: Na to sam pitanje donekle već ranije odgovorio! Moje “plediranje” za spekulaciju ne treba shvatiti kao odbacivanje, ili čak anuliranje, značaja filozofije kad eksplicitno naglašavam kako je transcendentalna filozofija, počevši već s Kantom — a s kim drugim u tom smislu? — pretpostavka ili uvjet mogućnosti spekulacije, pri čemu i sama spekulacija ostaje u horizontu filozofičnosti tako dugo dok ne bude i ozbiljena u svjetskim razmjerima, ako do toga ikada dođe!? Jer je sve do sada ostala u isključivo misaonu horizontu, upravo kao taj “spoznajni moment”, koji ostaje za sada samo “poziv na revoluciju” kao temeljitu izmjenju klasnog svijeta dosadašnje historije. Fichte je bio prvi na tom tragu naglašavajući — suprotno filozofiji i Kantovu samo moralnom apelu na “primat praktičkog uma” — identitet teorije i prakse, plus mašta kao organ stvaralaštva, i u tom sam ga smislu ujedno proglasio “prvim proleterskim misliocem”, jer je i svojim životom, a ne samo mišlju, potvrdio da “nema što izgubiti osim svojih okova i ljudskog dostojanstva”! Ali vas molim pri tom da me ne proglašavate nedosljednim

i nejasnim u tome, kad kažete da “odbacujem filozofiju”, jer ja to nisam nijednom rekao ili napisao! Pustimo pritom Habermasa, jer pored svih njegovih pozitivnosti i zasluga (u borbi s “mračnim silama današnjice”), Habermas nije dospio do spekulativnih pozicija, i tu leži njegova granica.

MIKULIĆ: Dopustite da malo obrazložim. Najprije, vaše svođenje filozofije na spoznajnu teoriju nije samo reduktivno, jer filozofiju kao tip mišljenja obilježavaju, od samog njezinog početka, daleko važnije teme, od kozmosa do ljudske duše i ljudskog svijeta, pitanja dobra, lijepog itd. a problem spoznavanja ili kognicije samo je jedna u nizu tema koje se izlučuju iz filozofskog načina postavljanja pitanja. Gnoseologija i *Erkenntnistheorie* nisu isto, kao što ni epistemologija nije tek prijevod za teoriju spoznaje, i nije ništa pomodno, to su različite konceptualne razine spoznaje, znanja, znanosti i znanstvenog diskursa. Stoga, umjesto spoznajno-teorijske redukcije filozofije može se možda primjerenije govoriti o epistemološkom interesu kao temeljnom karakteru ili čak “nagonu” filozofskog pitanja, jer mi u svemu što radimo filozofski hoćemo nešto saznati, a saznavanje određuje sam naš život u tom smislu da je bez saznavanja taj život nemoguć kao ljudski život.

KANGRGA: Što se tiče mogeg “svođenja filozofije na spoznajnu teoriju”, kako vi to naglašavate, ja sam i u svojim sadašnjim predavanjima ukazao na ono zaista bitno u čitavoj historiji filozofije, kako sve do Kanta, a još i s njime, ta filozofija nije došla do samog pojma prakse, te se u cijeloj toj historiji teorija nalazi na jednoj strani, a praksa, to jest *praxis*, na drugoj strani, a da se nikada — upravo prije svega filozofijski — nisu “spojile” sve do Hegela!

MIKULIĆ: Naravno, mi ne saznavamo samo teorijski, i zato, kad podsjećam na tu vezu znanje-saznavanje-život, pri tome ne mislim naprosto na Habermasovu poziciju u njegovu utjecajnom i važnom radu *Erkenntnis und Interesse*, gdje on, takoreći, po modelu “*Seinsverbundenheit alles Wissens*” [vezanost svakog znanja za bitak] kod Karla Mannheima,

postavlja figuru interesne vezanosti ili socijalne kontekstualnosti svakog znanja, dakle, neku vrstu “Interessengebundenheit alles Wissens”. Drugim riječima, za karakterizaciju filozofije potreban je, čini se, slab a ne jak tj. dogmatski pojam spoznajne teorije. Želio bih još podsjetiti, ta je reduktivna kritika filozofije počela definitivno i eksplicitno s Nietzscheom, gdje on svu tradicionalnu filozofiju reducira najviše na Descartesa, potom na Kanta i Platona...

KANGRGA: Pa, po kojoj se to “liniji” kretala ta filozofijska misao sve do klasične filozofije ako ne — već od Platonovih “ideja” — ako ne isključivo u dimenziji teorije? A to onda konzekventno znači i te teorije spoznaje ili, da budemo moderniji, epistemologije!? Pa, čemu onda moramo tek sada naglašavati Fichtev subjekt-objekt-identitet, tj. identitet teorija-praksa!? A upravo je to prijelaz sa stanovišta (isključivog stanovišta) filozofije na spekulaciju! I da sad budemo posve jasni: Prijelaz sa stanovišta filozofije u spekulaciju znači “prijelaz” na re-evoluciju, dakle na revoluciju! Marx je to još uvijek u horizontu filozofičnosti nazvao — “ozbiljenjem filozofije” [*Verwirklichung der Philosophie*], što ne znači ništa drugo nego ono što je iskazao u XI. Tezi o Feuerbachu: “temeljita izmjena dosadašnjega klasno strukturirana svijeta”! Zato bi se, grubo govoreći, moralo kazati, kako je insistiranje na filozofičnosti kao spoznavalaštvu uporno izbjegavanje izmjene tog svijeta, a to jednostavno znači izbjegavanje čak i govora o — revoluciji. Nedajbože! I ovdje leži ta epohalna laž filozofije kao teorije i samo teorije, pri čemu su ne samo smiješni, jer to bi još bilo dobro, nego i “opasni” ti pozitivistički analitički metafizičari svih boja i usmjerenja, jer je “njima lijepo u tom i takvom klasnom svijetu i životu”, pa dobro prosperiraju, kako bi to rekao Fichte, “u svom uhljebljenju”!

MIKULIĆ: Ako se tako postave stvari, onda filozofija izgleda kao lak plijen. Ali to ne znači da lovac doista ima goluba u ruci, kako pokazuje Platon tamo kod one metafore s golubarnikom u *Teetetu*. Ali da nastavim, nietzscheanska linija reduktivne kritike filozofije nastavila se s Heideggerom, i vi se približavate, htjeli-ne htjeli, onim

pozicijama koje inače odbacujete: najprije upravo Heideggerovoj ideji napuštanja filozofije u smjeru umjetničkog mišljenja. Vi također pretpostavljate umjetničko stvaralaštvo mišljenju, a osobito teorijskom mišljenju filozofije. Pri tome, ne zaboravimo da je Heideggerova kasnija, polumistična, pjesnička faza proizašla iz filozofske analize tubivanja-u-svijetu, gdje on pokazuje isto što i vi hoćete pokazati, da je spoznajni ili spoznavalački stav samo jedan, i to kasniji moment s obzirom na ne-teorijske i pred-teorijske oblike razumijevanja svijeta. S obzirom na vaš stav prema analitičarima kao notornim nefilozofima, vi se neobično približavate poziciji jednog doduše bivšeg, reformiranog analitičara, točnije, Rortyjevoj kritici filozofije kao epistemologije. Ona je postavljena u njegovoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode*, iz 1979., i dalje izvedena u njegovim radovima o pragmatizmu, hermeneutici itd. Naravno, potpuno je jasno da vaše polazište nije pragmatičko, ali Rortyjeva pragmatički inspirirana i fundirana kritika filozofije uopće i analitičke filozofije specijalno, iz koje je također potekao, i njegov daljnji zaokret od pragmatizma ka evropskoj filozofskoj hermeneutici, perspektivizmu i napuštanju pojma istine kao puko teorijskog pojma itd., počiva na istom paušalnom redukcionizmu filozofskog načina pitanja kao spoznajno-teorijskog.

KANGRGA: Molim vas da me ne gurate među sve te pomodne “filozofske mislioe” rortyjevsko-rawlsovskog tipa, jer to nema ni najblaže veze sa mnom ni životno ni misaono! Čemu pritom još naglašavati kako praksisovci nemaju veze s pragmatistima bilo kojeg tipa. Praksa nije puka pragma!

MIKULIĆ: Dobro, ali ove podudarnosti — ili možda prije koincidencije u rezultatima — važnije su mi zbog nečeg drugog. Želim vas pitati, nije li filozofski način mišljenja o svijetu upravo u klasičnom njemačkom idealizmu, ako ne već i ranije u povijesti ljudskog duha, a rekao bih i uvijek iznova, doveo do toga da je upravo filozofija bila ta koja nije producirala samo dogme nego i kritiku filozofskih dogmi. Ako ni zbog

čega, onda upravo zbog toga je studij povijesti filozofskih ideja, pa makar samo i kronološki, od neprocjenjive važnosti za konstituciju misaonog rada na razini akademije. Tu povijesnu, pa čak i socijalno-povijesnu i socijalno-strukturnu dimenziju mišljenja uvidjela je donekle i analitička teorijska kultura u akademskoj filozofiji. Isto tako ne treba zanemariti okolnost da je i unutar samih znanosti refleksija o karakteru i dometima znanosti bila i jest ono što omogućuje autonomnu, inherentnu kritiku znanosti i daljnji razvoj znanosti. Kritika znanosti izvana, poput moralno-teorijske ili religijske kritike nije ni izdaleka tako važna za unutrašnju dinamiku razvoja znanosti kao ta unutrašnja sposobnost mišljenja za autokritiku i traženje novih smjerova. I konačno, danas smo iznova suočeni s masovnim napadom Katoličke crkve, iz same vatikanske centrale, na znanosti i na znanstvenu racionalnost. Naravno, znamo zašto — zbog gubitka gospodstva nad odlukama o reprodukciji života i našem intimnom odnosu prema smrti. Nije li svrha spekulativne filozofije prije to da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, pa makar ona bila samo filozofsko-epistemološka, znanstvena, socijalno-praktična i politička, nego da reduktivistički odbacuje racionalnost i napušta ideološki teren pred moćnim aparatom Katoličke crkve.

KANGRGA: O velikoj ulozi filozofije i znanosti za čitav čovjekov život u njegovoj mučnoj historiji pisao sam mnogo puta i temeljito, a i sâm bio sam čitav život upravo taj filozofski pisac — kako je Danko Grlić u svom *Leksikonu filozofa* nas još žive oslovljavao, a oni koji su već umrli, postajali su — filozofima! Prema tome je gotovo banalno sad isticati — s moje strane — veliku ulogu “racionalnosti” u svim njezinim dimenzijama i oblicima, a to se odnosi na umjetničko stvaralaštvo, nasuprot bivšem, sadašnjem i budućem mračnjaštvu, koje prije svega dolazi od strane Katoličke crkve i Vatikana, koji su i tokom drugog svjetskog rata dokazali svoju, sebi primjerenu, “fašističku aromu”!

MIKULIĆ: Što se tiče Vatikana, opće je poznato nastojanje da preko tzv. “katoličkih političara” osigura utjecaj na procese Evropske Unije,

osobito satelitskih država Unije. Sjetimo se samo famoznog ugovora između hrvatske vlade i Vatikana koji u Hrvatskoj svi ogovaraju, od djece do političara, ali nitko se ne usudi dirnuti u to. Ako izuzmemo donekle otpor nametanju “kršćanskih etičkih vrijednosti” sveučilištima, taj upliv Vatikana uspijeva upravo na školstvo na nižim razinama, i to u zemljama poput Hrvatske koje su stubokom zamijenile emancipacijske sekularne vrijednosti za tzv. patriotizam i kršćanski moral, iako je oboje u javnoj svijesti postalo devalvirana opća razmjenska vrijednost, poput onog inflacijskog novca u kasnom socijalizmu, tako da opet živimo u ogavnom cinizmu i poricanju.

KANGRGA: Zato čak ni za nekog takozvanog “normalnog čovjeka”, ma što se pod time mislilo, nije potrebno posebno naglašavati tisućugodišnju ulogu crkve (i katoličke, i pravoslavne, i... da se ne nabraja!) kao tzv. “opijum naroda”, a posebno u našim hrvatskim “postsocijalističkim” uvjetima, kad se i ono minimalno dobro u polastoljetnom socijalizmu u Jugoslaviji ne samo bacilo u smeće, nego zatrlo u korijenu, zamijenilo “domoljubljem” kao ideologijskim omotačem za najveću pljačku što ju je doživjelo ovo područje, uključujući i tuđmanovsku Hrvatsku! To je naime ne samo “put” u katastrofu, nego prava katastrofa na djelu! Zato ste dobro postavili svojim pitanjem prethodno: Svrha je — ali spekulacije, a ne “spekulativne filozofije”, kako vi kažete! — da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, ako se pod tim pojmom racionalnosti ne misli rigidno zastajanje na tradicionalom smislu tog određenja, koje odbacuje totalitet čovjekova ovladavanja svijetom i vlastitim životom, na primjer, u umjetničkom stvaralaštvu, koje se obično “smiješta” u ono ne-racionalno-emotivno-niže-spoznajno (kao Baumgarten i njegovi nastavljači, sve čak i s Hegelom na čelu!)

MIKULIĆ: Kako vi vidite mjesto spekulacije u toj katastrofi, jesu li pad u nacionalizam i katolicizam jedine relevantne boljke naše epohe?

KANGRGA: Nacionalizam i katolicizam nisu “jedine boljke” naše

epohe, jer kapitalizam današnjega globalističkog tipa vodi cijelu Zemlju i čovječanstvo u očitu katastrofu, bez velikih izgleda na bilo kakav spas! Što se mene osobno tiče: Ne želim živjeti u neistini, pa onda to još misaono, filozofijski, potvrđivati kao nešto samo po sebi razumljivo i kao takvo podnošljivo! Želim do kraja svoga života ostati pošten prema sebi samome i Haronovim čamcem prijeći preko Stiksa kao takav! Možda mi tamo prijeko, na drugoj obali, bude oprošteno za moju životnu naivnost?!

MIKULIĆ: Profesore, sad opet zvučite kao Heidegger u onom njegovom interviewu za tjednik *Der Spiegel*, pod naslovom “Samo neki Bog može nas spasiti!” [“Nur ein Gott kann uns retten!”], koji je čekao 10 godina da bude objavljen nakon njegove smrti. Zvučite pesimistično i osamljeno, a to odudara i od vaše borbenosti kao intelektualca i od autorske produktivnosti!

KANGRGA: Moj zaključni stav ovdje nipošto ne liči i ne smjera na ono heideggerovsko predsmrtno, kako nas “samo Bog može spasiti”, što je misaona kapitulacija, primjerena baš samom Heideggeru kao notornom metafizičaru! Izrekao sam to tek alegorijsko-metaforički, a obzirom na to što je misaono i praktičko poštenje u ovom našem aktualnom životu doista prava naivnost! No, to mora da je gotovo neka individualna sudbina kad se jednostano “ne može drukčije živjeti” nego — pošteno! Međutim nisam ja jedini od takvog materijala, bilo ih je dosta prije mene a bit će ih vjerojatno i iza mene!?

MIKULIĆ: Za kraj, da “selektiramo” Žižeka, i to onog koji vam se više svidio, onog provokatora, a ne “moga”, tj. psihoanalitičkog epistemologa. On veli da je veća katastrofa to što svi govore o planetarnim katastrofama a nisu spremni mijenjati užase globalnog kapitalizma, i da upravo zato ponovo trebamo utopiju. Zar niste upravo i sami govorili o nepodnošljivoj sreći kapitalizma ili vas sad opet guram u neke pomodarnosti?

KANGRGA: O nekoj pomodarnosti ne može biti ni govora! Ako išta

drugo, upravo to su životno vrlo ozbiljne, a nekad i opasne stvari! Vrlo realistično sam ih kao takve doživljavao, još od rane mladosti, i znam dobro o čemu je riječ! Smatram opravdanim primijetiti da se baš meni ne bi moglo ili čak trebalo imputirati kako sam u svom životu i djelatnosti uopće “zatajio” učiniti nešto u spremnosti mijenjanja “užasa globalnog kapitalizma”, kako to kažete zajedno s Žižekom, dakako, prema mojim vlastitim mogućnostima! Cijelim filozofskim razdobljem svoga života do danas ja sam bio i jesam na djelu izvršavanja toga “zadatka”. Kako i čime? Jedino tako i time što mi je kao intelektualcu stajalo na raspolaganju: pisanom i usmenom riječju, ili — što bi sada vas trebalo iznenaditi — teorijom! Možda je i Marx, a ne samo ja, bio neki zanesenjak ili malo previše pretenciozan svojim stavom, kako i “teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase”, naročito s obzirom na možda previsoko mišljenje o toj tzv. “masi”? Ali, ne može se ipak previdjeti ili čak ne priznati, ako se objektivno studira historija novijeg vremena, da je ta “teorija” na primjer, kroz čitavo 18. stoljeća, ako ne i prije, pa i poslije, bila idejno-ideološka priprema Francuske revolucije 1789. godine! Na primjer, Montesquieuov *Duh zakona*, Diderotova *Enciklopedija*, Rousseauovo prirodno pravo i društveni ugovor, Voltaireova kritika feudalnog društva i religije, Holbachovi “Saloni” i cijelo prosvjetiteljstvo, što ga Kant “detektira” Horatiovim “Sapere aude!”, a Fichte brani i opravdava svojim mladenačkim spisima, dok kasnije Hegel euforično naglašava kako je “čovjek po prvi puta postavio sebe na glavu, tj. na misao” itd. A to bi se moglo reći i za neke druge prevrate revolucionarnog karaktera u historiji.

MIKULIĆ: Upravo sam to imao na umu kad sam prethodno branio filozofiju kao posao određivanja povijesnog smisla racionalnosti.

KANGRGA: Ja sam i kao “filozof” djelovao u duhu i u pravom smislu Fichteova “teorija-praksa-identiteta”, a tek sam nešto kasnije eksplicitno insistirao na određenju tog spekulativnog stava i zadatka, realiziranog misaono do kraja u mojem rukopisu *Spekulacija i filozofija — od Fichtea do Marxa*.

MIKULIĆ: Ja se nadam da ćemo u najskorije vrijeme dobiti vašu novu knjigu za koju pretpostavljam da će spisateljski i filozofski biti djelo na koje čekamo od vaše knjige *Praksa, vrijeme, svijet* iz 1984.

KANGRGA: Hvala vam na čestitkama za moj 84. rodendan! ●

‘Drveno željezo’ i druge “špotancije”: *disput s Milanom Kangrgom uz predavanja o njemačkom klasičnom idealizmu*

Tekst sadrži imaginarni disput s Milanom Kangrgom, započet i nedovršen prilikom njegovih posljednjih predavanja o klasičnom njemačkom idealizmu koje je održao na Odsjeku za filozofiju ak. god. 2007/08., vođen kroz usmene razgovore u Odsjeku nakon predavanja i razrađene pismeno kroz dodatke uz transkripte snimljenih predavanja. Sâma predavanja koja su kontinuirano snimana – na poticaj i djelomičnu pomoć studenata – transkribirana su i objavljena u redigiranom i autoriziranom obliku, no nažalost tek nakon iznenadne smrti profesora Kangrge 25.4.2008. u Kliničkoj bolnici Rebro, neposredno uoči izlaska knjige iz tiska i uoči njegova 85. rođendana⁰¹.

Uz čitanje i redigiranje transkripata profesor Kangrga je predložio da se tekući komentari, koje sam mu isporučivao sukcesivno s transkriptom svakog pojedinog predavanja, uključe u publikaciju kao dodatak, premda zbog nedostatka vremena i već učestalih zdravstvenih problema nije nalazio vremena za odgovore na pojedine primjedbe. Umjesto toga povremeno se i uopćeno i indirektno referirao na primjedbe na sljedećim predavanjima, osobito u završnici semestra. Međutim, do realizacije prijedloga o uključivanju komentara u knjigu nije došlo jer se profesor Kangrga nakon konačne redakture teksta predavanja ipak predomislio pa je bilo samorazumljivo da se oni izuzmu iz građe za publikaciju u *Predavanjima*.

01 Milan Kangrga, *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, Zagreb: FFpress, 2007., priredio B. Mikulić.

Komentari su sada ovdje kao ‘parergon’ i ‘paralipomenon’ uz urednički rad na knjizi Kangrginih *Predavanja* i kao dokument započetog i nedovršenog dijaloga, kritike i intervencija o pojedinim njegovim tezama i interpretacijama koje se odnose na filozofski i izvanfilozofski materijal, u rasponu od tumačenja pojmova ‘filozofije’ i spekulacije, spontanosti, duha, umjetnosti, moderniteta, ‘majčinske ljubavi’, izvanevropskih kultura, “transcendentalne meditacije” itsl.

Tekst izvornih komentara uz transkript predavanja zadržan je ovdje u cijelosti, uz minimalne jezične popravke, dopune ili preciziranja radi boljeg praćenja, a komentari su složeni kronološki i tematski uz pripadne (ekstenzivno citirane) dijelove predavanja na koje se odnose kako bi se osigurao kontekst razumijevanja i okvir imaginarnog disputa kroz teze i replike. Isto tako zadržan je i izravni osobni ton obraćanja Milanu Kangrgi, koji ima narav izvornog dokumenta i reminiscencija na osebnost Kangrgine osobe i na živo vrijeme započetog disputa.



O FILOZOFIJI I MUDROSTI

KANGRGA: Kad je riječ o samoj filozofiji, tj. o njezinu imenu, što dolazi od grčkih riječi *philo-sophía*, pri čemu, kao što znamo, *sophía* znači mudrost, a ono *philo-* ljubav, imamo posla sa – moramo sad to tako prevesti, “ljubavi prema mudrosti”. Već pri samom ovom određenju nameće se spontano i posve razumljivo, i opravdano, pitanje: Zašto samo ljubav prema mudrosti, a ne i sâma mudrost? U odgovoru na to pitanje, što ga filozofija kao filozofija zapravo nikada ne postavlja temeljito, a da time ne bi prekoračila vlastiti – reći ćemo sad to samo tako, za sada – misaoni horizont, dakle upravo svoju filozofičnost, a time i sebe sâmu. A vidjet ćemo kako je upravo to kroz čitavu historiju filozofije bila njezina, da tako kažemo pod navodnim znacima, “zla savjest”, s kojom nije mogla izići na kraj, ali je upravo klasična njemačka filozofija dospjela u svojoj najdubljij samokritičnosti do toga da sâmu sebe, tj. svoju bitnu granicu, svoje domete, ograničenost itd., dakle sebe kao filozofiju, stavi kao predmet svoje refleksije. A grublji odgovor, recimo, na to postavljeno

pitanje mogao bi glasiti: filozofija je ostala ta takozvana “samo ljubav”, *philo-sophia*, prema mudrosti, dakle zato što je već od početka, mogli bismo sad to tako kazati, ispala iz mudrosti kojom stari grčki mudraci započinju misliti o svom životu. A kad kažemo “stari grčki mudraci”, ja ću vam to locirati – recimo, sve do Platona.

Mi ćemo sve to što vam sada govorim kao teze još razraditi tako da ćete vidjeti što se pod time ima razumijevati, jer to su bitne stvari s kojima moramo izići na kraj, a upravo nam je klasična njemačka filozofija omogućila da izidemo na kraj s tim – dakle, rekli smo, što je od početka “ispalo iz mudrosti” kojom stari grčki mudraci započinju, a ona se sastoji samo i bitno u tome što ti mudraci nisu odvajali teoriju od prakse. A to znači od vlastita života! Tako da je to, u tom takozvanom početku, još bila – možemo to pod navodnim znacima kazati ili ne, svedeno, ali ćemo to opravdati kasnije – životna misao. A filozofija se otada kreće samo i isključivo ili pretežito u horizontu teorije – dakle, teoretičnosti. To bi bio taj prvi moment što ga treba imati u vidu s obzirom na ono što bismo mogli nazvati sâma bit filozofije kao takve.

MIKULIĆ: Moram odmah primijetiti uz to uvriježeno razumijevanje filozofije kao filo-zofije tj. ‘ljubavi prema mudrost’, koje navodite, ono je toliko problematično koliko je uvriježeno, a pretpostavka o filozofiji kao “ispadanju iz mudrosti” i o izvornoj mudrosti kao “nerazdvajanju teorije i prakse” vrlo je bliska, ako ne i istovjetna, s Heideggerovim modelom kritike filozofije: “Verfall vom Ursprünglichen”, “Seinsvergessenheit”. Naime, premda Vi naglašavate pojam prakse a Heidegger misao bitka, zajednička vam je s njime metapretpostavka kritike (teoretičnost kao istočni grijeh filozofije) i krajnji domet: izvorno jedinstvo čovjeka za Heideggera je “obitavanja u četvorini” [*Geviert*], a za vas je to životnost misli jedinstvenog, cijelog čovjeka. I kasni Wittgenstein bi rekao s Vama, mišljenje kao životna forma [*Lebensform*]. Zato, ako dopustite, iako ste s tom kritikom filozofije u “dobrom društvu” ove dvojice (zapravo je Nietzsche rodonačelnik te ideje pada od autentičnosti, premda se taj ideal mudrosti naspram čiste teorije može pratiti unatrag do stoika i

Sokrata), to je po mome mišljenju ipak – nemojte “kaj zamèriti”, da vas malo parafriziram – loše društvo! Jer, pretpostavka o autentičnosti pred-filozofske mudrosti nasuprot neautentičnosti filozofije barem je upitna, ako ne i neistinita, a svakako je analitički neplodna. Povijest riječi-pojma ‘filozofija’ puno je složenija nego što to pokazuje uvriježeno filozofsko razumijevanje toga izraza u smislu “ljubavi prema mudrosti”, koju je Platon formulirao na kraju *Fedra*, a pri čemu “ljubav” znači s jedne strane prikraćenost ljudskog položaja u odnosu na bogove, a s druge strane teorijsku distancu, lišenost afekta, dakle upravo “božanski” element i suprotnost u odnosu na tobožnju skromnost. Dakle, tu postoji konfuzija u tome platonističkom modelu, a da bismo si to malo bolje predočili, podsjećam da je ‘philosophía’ u grčkom jeziku, kao apstraktna složena imenica, kasnija (platonička) jezična tvorba, a starija jezična upotreba (upravo kod Pitagore i Heraklita na koje se pozivamo u vezi s “filozofijom”) počiva na pridjevu ‘philósophos’ i tiče se dakle osobe, historijskog nosioca toga “samo” filozofskog oblika znanja.

Taj pridjev koji je historijski stariji i jezično izvorniji od imenice spada u tip složenice koji se u lingvistici označava sanskrtskim terminom *bahuvrīhi* : što znači, drugi dio složenog pridjeva po porijeklu jest imenica, ali to nije philo+sophía već ‘philo + (tò) sophón’, dakle apstraktna imenica koja je u grčkom i sama nastala kroz supstantiviranje pridjeva (*sophón*). To se možda čini apstraktnom i formalnom razliko, ali u tome je sadržana promjena značenja. Za taj tip složenice karakteristično je da se odnos između dvaju sastavnih dijelova riječi ‘philo + (to)sophon’ odvija preko trećeg momenta koji nije direktno izrečen u složenici ali mu nužno pripada jer određuje gramatički oblik: taj treći, neizrečeni (ali pridjevskim sufiksom –os, –on naznačeni moment) jest nosilac ili realni subjekt. To je “onaj kojega, onaj čija ljubav [jest] ono mudro”. Težište leži dakle na onom mudrom, na predmetu želje za znanjem, a ne na znanju.

Dakle, s izrazom “filozofija” nije riječ o ljubavi spram mudrosti, tj. određenom obliku znanja koje filozof, eto, ne može postići pa vječno ostaje u težnji, žudnji, želji prema ispunjenju znanjem, koje nikako da dostigne (dok na kraju ne postane psihotičan!). To je samo manifestna

razina značenja kako smo ga naslijedili s premještanjem težišta s pridjeva *philósophos* na apstraktnu imenicu *philosophía*. To premještanje sadrži u sebi falsifikat i legendu u tradiciji filozofije koja se oslanja na Platonovu retoričku figuru o filozofiji, iako baš to nipošto nije njegova koncepcija filozofije. Jer, ona se, kao što znamo, ne sastoji u nekakvoj težnji za najvišim znanjem, nego u doktrini o ‘najvišem dobru’, o samoj ideji Dobra koja je metafizička *par excellence* i za koju znamo da ima sve karakteristike tzv. “apsolutne znanosti”.

Zato taj obrat u značenju pojma-riječi filozofija, na koji mislim, počiva na latentnoj genezi iz starije, drugačije upotrebe pridjeva: *anēr philósophos* = “muž mudroljuban”, premda – ovdje napominjem samo usput – jezično to može biti i “žena mudroljubna”, *gyné philósophos*, iako je ta jezična mogućnost historijski potisnuta, jer od Sapho i legendarne Diotime žena u filozofiji ne postoji sve do pojave filozofkinje i matematičarke Hypatie iz aleksandrijskog vremena. Filozofska ljubav dakle govori o afektu prema samoj stvari znanja, a ne prema znanju kao stvari. Riječ je o težnji ka stvari, predmetu, koja transcendirira sve poznato, a ne o vječnoj distanci, odmaku, manjkavosti spram konkretnih oblika mudrih znanja (lončarstva, konjogojstva, poljodjelstva, zakonodavstva, pjesništva itd.)!

Ako, dakle, prepoznamo da predmet filozofske ljubavi nije sâma *sophía* kao oblik znanja već sâma stvar (*tò sophón*) s onu stranu poznatih znanja, onda iz takve kritike predmeta ljubavi slijedi čitav niz konzekvencija. Najprije, čovjeka čini “filozofičnim” njegova afektivna investicija u ono mudro, što znači: u predmet koji je proizveden željom, koji je konstruiran s onu stranu svake posebne i sveukupne danosti. Otud, “mudroljublje” nije nov oblik znanja koje bi bilo novo i posebno po tome što, za razliku od uobičajenih oblika mudrosti, apstinira od konkretnog i izravnog odnosa s predmetom, a sve za ljubav teorijskog i utoliko apstrahirajućeg znanja. Naprotiv, filozofi imaju svoj predmet koji je k tome još predmet intrinzične, unutašnje želje za predmetom, a nije izvanjski. I filozofija jest upravo to: afektivna odnos s onim što je više od svega, a koje je po svojoj biti nužno teorijsko jer nije dio

dane sveukupnosti bićâ [to *pân*] nego je proizvod subjektove moći da transcendirâ sve, tj. moći da apstrahira od danog da bi uopće mogao biti praktičkim bićem. To je također smisao izraza “teorijsko”. Ono je fundamentalni i konstitutivni moment praktičkog i, kao takvo, uvijek mogućnosti svakog praktičnog odnošenja prema svijetu.

Time, dakako, nije određen i sadržaj toga najvišeg predmeta, nego upravo samo njegov status za subjekt (apsolut, princip) kao i karakter subjektova dvostrukog odnosa prema “predmetu”: on je afektivan i konstruirajući. Zato se može i mora reći da ‘filozofija’ nikad nije bila tek ljubav prema mudrosti, to je njezino krivo (ili možda čak i hipokritičko) samorazumijevanje, koje ne odgovara njezinoj stvarnoj povijesti od samih početaka, a onda napose od Platona. Naime, znamo da svi filozofi imaju neku doktrinu o onom najvišem, o principu, dakle ona jest od početka i pozitivno znanje, a ne tek ljubav prema znanju. Kad Hegel zahtijeva da filozofija konačno opet bude “znanost”, to nije samo zahtjev za prijelazom od “ljubavi prema mudrosti” ka mudrosti sâmoj, nego više i specifičnije: prijelaz od filozofije kao znanja apsoluta na apsolutno znanje. To nije arbitrarni zahtjev jer Hegel zapravo rekurira na tu latentnu istinu u pojmu koja iskazuje da filozofija od svoga početka već jest proces znanja – sa-znavanje – hod znanja kroz pojavno do apsolutnog, pri čemu sa-znavanje nosi taj dvostruki karakter: ono je i želja i prisustvo toga željenog. (Normalni grč. izraz za spoznavanje-saznavanje ima gramatički oblik deziderativa *gi-gnôskô*; u skr. tome odgovara imenica *đi-dñâsâ*, spoznavanje, istraživanje.) Drugim riječima, spoznavanje je produktivna fantazija. Filozofiju, dakle, određuje i konstituira najviši predmet koji je učinak želje subjekta za onim višim što transcendirâ poznati svijet. Mi pod “apsolutnim” obično i prosječno mislimo na neki totalni i definitivni sadržaj, ali to nije Hegelova ideja u vezi sa znanjem. Apsolutno znanje nije gotova epistemološka forma gotovog ontološkog sadržaja, nego akt objedinjenja realnih suprotnosti, zbiljska misao ili život subjekta. Doduše, mi danas u filozofiji kažemo skeptički da je to previše, ali “apsolutno” nije totalitet ili gotova ukupnost.

TRANSCENDENTALIZAM VS. SPEKULACIJA

KANGRGA: Rekli smo da ćemo se tu prije svega zadržati na nekim bitnim momentima, pojmovima i problemima Kantove filozofije. Jedan od tih momenata je, ako se sjećamo, upravo ovaj pojam transcendentalizma, pojam transcendentalnoga, u čemu se sad sastoji Kantova bitna pozicija. Rekli smo, i to bi trebalo imati u vidu, koliko god mi u čitavoj historiji filozofije imali posla s velikim misliocima – počevši od Sokrata, onda Platona pa naročito jednog Aristotela – toliko ipak tek ono do čega dolazi klasična filozofija, naime, dotle da samu sebe, da tako kažemo, stavlja kao predmet refleksije, to jest, sama filozofija kao predmet razmišljanja, pri čemu se dolazi čak tako daleko da, recimo, Schelling onda eksplicitno govori o granici onoga što filozofija, naravno kao teorija, uopće može pružiti. Dakle, utoliko je ta transcendentalna filozofija – dakle s Kantom kazano – uvod ili pretpostavka mogućnosti za ono što vodi do granice filozofije kao takve ili filozofičnosti i prelazi u spekulaciju. Rekli smo da ćemo to još imati prilike potvrditi. To je, takoreći, jedan bastard, nažalost, pa čak i neki prominentni filozofi, recimo, 20. stoljeća barataju pojmom “spekulativna filozofija”. U doslovnom smislu, to je *contradictio in adjecto*, jer ili je nešto filozofija ili je nešto spekulacija, a “spekulativna filozofija” je jedna zakrpa; izraz nije dakle primjeren samom odnosu filozofije i spekulacije.

To smo sad samo unaprijed nagovijestili, jer ćemo do toga doći, ali zaista treba imati u vidu baš to da imamo posla s dvije različite pozicije koje se potiru, da tako kažemo. Filozofija je, to jest upravo transcendentalna filozofija, samo pretpostavka mogućnosti onoga što se kasnije pretvara u spekulaciju. A Fichte je, rekli smo, povukao one konsekvencije koje samome Kantu još nisu sasvim jasne.

Mogli bismo ovdje početi čak i ovim pojmom, ključnim zapravo – pojmom spontanosti. To je pojam što ga Kant uvodi prvi u čitavoj historiji filozofije. Taj je pojam kod njega još uvijek dvosmislen, dvoznačan; on sâm “ne zna” – izvinite što ćemo to tako reći – što bi s njim. Navest ću vam jedan njegov stav gdje on ne vidi da je zapravo pojmom spontanosti napustio dimenziju filozofije i filozofičnosti uopće, i da je taj pojam

već nagovještaj onoga što se tu naziva spekulativnim, što prekoračuje horizont filozofije.

MIKULIĆ: Za moje razumijevanje, ovdje je vidljivo da u vašem shvaćanju odnosa filozofije i spekulacije postoje višestruke i proturječne tendencije, posljedica čega je da “prijelaz na spekulaciju”, koji detektirate od Kanta do Fichtea, pa dalje do Schellinga i Hegela, nužno i uvijek mora ostati nešto napola, zapravo kretanje naprijed i opet padanje natrag na filozofiju. Tako za sve njih – od Kanta do Marxa i dalje, do Marcusea – kažete da “skaču sebi u usta”. Možda je tome tako ali mislim da tu ostajete dužni jedno dublje razjašnjenje.

Najprije, na jednoj razini u vašoj interpretaciji vladaju dvije konceptualno proturječne perspektive. Jedna dovodi filozofiju i spekulaciju u odnos historijskog kontinuiteta i prijelaza (tj. Kantov transcendentalizam je, kako kažete, “uvjet mogućnosti spekulacije”), a druga ih postavlja u odnos isključenja, disjunkcije (vi kažete posve rezolutno “ili je nešto spekulacija ili je filozofija”) ili čak kontradikcije (tj. “spekulativna filozofija” je *contradictio in adjecto* ili, da upotrijebim vašu omiljenu figuru, “drveno željezo”). Time se dobiva teško razrješiva napetost da se odnos proizlaženja spekulacije iz filozofije (ma kako ono bilo predstavljeno skokovito ili revolucionarno kod Kanta) pretvara u odnos nesumjerljivosti i nesvodivosti, kao da je, rečeno modernistički rječnikom Kuhnovih “znanstvenih revolucija”, riječ o nesvodivim paradigmama. Stoga, jedino pomirenje tih dviju i tako postavljenih perspektiva, za koje kažete da se “potiru”, može glasiti: filozofiju više ne trebamo kad dospijemo do razine spekulacije kao višeg stadija mišljenja. Ali to rješenje meni izgleda jednako mistično kao i Wittgensteinove “ljestve”.

Naime, po tome, usprkos onoj liniji kontinuiteta iz Kantova transcendentalizma, mi zapravo nikad ne saznajemo kako (ili po čemu) smo došli od filozofije do spekulacije. Jer, kako vi kažete, to što je sada spekulativno, toga nikad nije bilo u cijeloj historiji filozofije, a i Kantov transcendentalizam je, kako višekratno upozoravate, definiran

i ograničen samo spoznajno-teorijski. Tako, spekulacija ostaje sâma sebi netransparentna, a filozofija, po definiciji, ne može “zaskočiti” tu svoju vlastitu sjenu, tj. ne može prijeći svoj samo spoznajno-teorijski horizont filozofičnosti.

Međutim, ja mislim da nikad nećemo doći od filozofije do spekulacije (a to je ona Vaša prva linija kontinuiteta od filozofije do spekulaciju), ako njihov “izvorni” odnos ne postavimo obrnuto, tj. ako ne pođemo od pretpostavke da je spekulacija mogućnost ili sâma bit filozofije, odnosno moć mišljenja da apstrahira od danog i počne od neuvjetovanog početka. To spekulativno je, kako sam prethodno sugerirao u primjedbi o *philosophia* (naime, da je predmet ljubavi filozofa sama stvar, ono mudro ili umno, a ne znanje) upisano u samom imenu filozofije, i pod time sad ne ciljам na puko izvrtnje vaše pretpostavke nego na nužnu zamjenu historijskog gledišta logičkim. Vi već imate tu treću perspektivu, mislim na revolucioniranje filozofije kroz spekulaciju, koju, po mome mišljenju, ne slijedite konsekvntno jer ipak ustrajavate na onoj drugoj liniji, na disjunkciji: ili filozofija ili spekulacija. Stoga se odnos filozofije i spekulacije može bolje – i po mome mišljenju jedino mora – objasniti ako se napusti historijsko gledište o transcendentalnoj filozofiji kao “pretpostavci” spekulacije u smislu uvoda ili pripreme, i ako za mjerodavno uzmemo samo taj središnji Kantov pojam spontanosti, tj. sposobnosti da počnemo ni iz čega ili ako hoćete iz ničega, a koji i sâmi navodite i koji se kod Kanta pojavljuje kao nemogući teorem, tj. kao granica refleksije. On je taj koji ostaje na djelu kao filozofem tj. kao operativni oblik mišljenja kod svih klasičnih filozofa, a ne više samo kao teorem ili opredmećena stvar refleksije, nego dakle kao sâm medij filozofskog mišljenja. Taj pojam spontanosti je, po mome rezumijevanju Vašeg argumenta, treća i nedovoljno korištena tendencija u Vašoj interpretaciji toga prijelaza filozofija-spekulacija: spontanost je ta koja ih povezuje, a ne razdvaja na ili-ili. Spekulaciju moramo razumijevati kao akt ili stvarni izraz naše moći za spontanost. Spontanost je, kantovski rećeno, naša *facultas*, *Vermögen* ili *dynamis* za spekulaciju. Samo po tome filozofija može dati nešto novo ili pak ostaje kao neka stajaća misaona

figura perennis koja preživljava na nekom prethodno već osvojenom terenu.

Prema tome, filozofija i spekulacija su iznutra razlučivi modusi mišljenja, a nisu odvojive i međusobno konkurirajuće forme (ili čak formacije) mišljenja koje se isključuju ili “potiru”. One se odnose, ako hoćemo neku usporedbu, kao *dynamis* i *enérgeia*. To uostalom priznajte i Vi kad kažete, malo dalje, da “spontanost [kod Kanta] prekoračuje horizont filozofičnosti i omogućuje ju”, jer tu sad za spontanost koristite izraz “omogućuje” u drugačijem, aktivnom smislu, kao ono omogućujuće, to je drugačije nego kad naprijed filozofiju nazivate “pretpostavkom mogućnosti spekulacije”, gdje je spekulacija ono omogućeno. Ovdje je smisao historijski, a tamo povijestan ili – produktivnost! Za mene je spekulacija uvijek pretpostavka revolucije filozofije, a ne njezin kraj!

KANGRGA: Ovdje je kod Kanta, kao što vidimo, sporno samo to izjednačavanje razuma, kao eminentno spoznajnog pojma, u horizontu spoznajne teorije, s tom spontanošću kao proizvodilačkom djelatnošću par excellence. I upravo ovdje započinje, možemo sad odmah anticipirati, Fichteova kritika Kanta. Jer radnja razuma za Fichtea je *contradictio in adjecto*. Sad ću vam reći samo još ovo, kad već baratamo tim pojmovima, pa stalno upozoravamo na to da moramo biti oprezni spram ovog pojma razuma u ovom kontekstu, kako ga upotrebljava Kant. Evo njegova određenja, iz *Kritike čistog uma*: “Ako je razum moć koja sjedinjuje pojave pomoću pravila, onda je um moć koja daje jedinstvo pravilima razuma pomoću principa. Prema tome, um se ne može nikada ...” – pazite dobro što će sad reći – “neposredno odnositi na iskustvo ili na ma koji predmet, nego na razum, da bi njegovim raznovrsnim spoznajama dao pomoću pojmova jedinstvo a priori koje se može zvati jedinstvo uma i koje se potpuno razlikuje od onog jedinstva što ga može proizvesti razum.” Dakle, tu Kant prekoračuje cijeli horizont svoje kritike čistoga uma gdje mu razum fungira neprestano kao *Verstand*, a ne kao *Vernunft*. Pa dolazi do toga da cijeli misaoni proces ukazuje na to da mu razum nije dostatan. To je, dakako, interesantno, ali nigdje nije povukao tu konsekvenciju, koju

je Fichte povukao, nego je ostao kod toga. Kad bismo sada bili dosljedni, mogli bismo mu reći ovo: onoga časa kada Kant upotrijebi pojam primata praktičkog uma, on bi morao biti toliko konzekventan pa reći: Sve što sam rekao u *Kritici čistoga uma*, stavite na stranu. Razumijete? On bi morao anulirati čitavu svoju *Kritiku čistoga uma* gdje mu razum fungira kao osnovni princip svega što će izvesti i što će postaviti i što će na tom temelju misaono izgraditi, a i sâm dolazi do pojma uma za koji odmah kaže da ima primat. Prema razumu, naravno, prema čitavoj toj teorijskoj poziciji i teorijskoj filozofiji kao takvoj.

MIKULIĆ: Samo kratko bih primijetio da se ovaj vaš zahtjev na Kanta čini kontraproduktivnim, jer on znači da bi Kant trebao učiniti predmetom spoznajne teorije upravo ono što je proglasio nespoznatljivim, a to je sâma “mogućnost spontanosti”. Što faktički znači da bi predmetom ne samo spoznaje općenito, nego teorijske spoznaje, trebalo postati ono što joj prethodi i što je omogućuje. Umjesto takvoga zahtjeva prema Kantu, ja bih rekao da Kant u *Kritici čistog uma* otkriva u hodu i opisuje granicu teorijsko-filozofske spoznaje, tj. uma kao “čistog”, i najavljuje implicitno, kako i sâmi podrazumijevate, da je za pristup onom nespoznatljivom potrebna promjena stajališta, napuštanje područja iskustva, koje uključuje i teorijsko ili refleksivno iskustvo, a ne samo osjetilno. To će tako izravno reći tek Schelling, ali ovdje je već i s Kantom dovoljno jasno implicirano, prvo, da je izvor spoznaje nedostupan za spoznaju i da moramo napustiti to stajalište, i drugo, da ga ne možemo napustiti dok ne dospijemo do njegovih granica; tek kad ih prijedemo, znat ćemo za granice. Otud, prijelaz na praktički um ne znači brisanje teorijskog uma, nego obrnuto, kritika teorijskog uma je povijest (i pri-povijesti o) nužnosti toga prijelaza. Pri tome ne smijemo zaboraviti da je “praktički um” i sam teorijski proizvod, on je pojam.

TRANSCENDETALIZAM I YOGA

KANGRGA: Ali, imajmo u vidu to: kad kažemo transcendentarno, to je prije svega samo Kantov pojam, da se razumijemo, i ničiji drugo. Da,

imamo mi i “transcendentalnu meditaciju”, je li! Ta “transcendentalna meditacija” je također jedno “drveno željezo”, to je ono što su ovi dečki s Istoka donijeli sa svojom yogom, s ovim meditacijama i tako dalje. Meditacija bi trebala biti, u svojoj konsekvenciji, apsolutno opuštanje. Meditirati, to je ono čemu je cilj zapravo nirvâna! Apsolutna opuštenost. Pazite, u našem takozvanom zapadnom krugu, u staroj Grčkoj, to vam stoji s pojmom *ataraxía*, apsolutna smirenost duše, ne dati se aficirati od bilo čega da tebe sad uzbuđuje i tako dalje. Pa, to su Indijci znali prije par hiljada godina sa svojim pojmom nirvâna i tako dalje, i to je onda to meditiranje. Pa, onda imate to – to je sad jako pomodno, moderno – one yoge! Pa to je fino, da, naročito za tog zapadnog čovjeka koji je čisto “ponorio” u svome ekstenzitetu, pa onda, je li, treba samo svaki dan onda psihijatra da ga liječi. Onda je potrebno to. To je zapravo dobro da su ovi dečki s Istoka došli s tim meditacijama. Samo što su tu našli kod Kanta to “transcendentalno”, pa to ljepše zvuči. Jer, ako velite “meditacija”, to nije baš “bogzna kaj”, ali kad velite “transcendentalna meditacija”, onda to u novinama lijepo zvuči – *Dođite na našu transcendentalnu meditaciju!* – pa imate “drveno željezo”, jer pod transcendentalnim kod Kanta se misli apsolutni aktivitet subjekta. Onda bismo imali aktivitet-pasivitet... Hm, da, to je zapravo zgodno, može biti i to, šta ja znam! Pa zašto na primjer ne može biti, kad sad u aprilu dođe, i sunce sije i kiša pada istovremeno, ne! Pa to onda može biti malo aktivnosti, malo pasivnosti... moraš se zapravo aktivno truditi da dođeš do pasivnosti. Pa, da, to može biti! Onda i onaj tamo yogi, ja sam to gledao na televiziji, sasvim se opusti, ali se mora dobro mučiti. Da, ima nešto u tome, dobro su rekli ti dečki, zapravo: jaki aktivitet da bismo došli do pasiviteta

MIKULIĆ: Profesore, ovaj motiv je prava poslastica, ne mogu odoljeti da to ne komentiram. Taj motiv učestalo koristite, i to vrlo ambivalentno, odnosno negativno i šaljivo-podrugljivo, a hoću Vam reći da ste baš sad lijepo, u toku samog izlaganja, došli na tu pozitivniju, naime “dijalektičku” stranu meditacije, pasivnost-aktivnost, a krenuli ste samo od onog negativnog, od tog falsifikata na Kantovom pojmu

“transcendentalno”! Doista, ta “transcendentalna meditacija” – koju sam ja, priznajem neskrušeno, prošao kao mladač i mogu Vam reći, ima svojih draži – to je jedna od tehnika meditacije popularno prilagođena i namijenjena prosječnom zapadnjaku, kao što i sâmi kažete, ali sâma nirvâna koja je buddhistički pojam izvorno nema veze s time. Ta Vaša meditacija potječe iz vedantinske tradicije koja ima teoriju “blaženstva” u najvišoj punini bitka, a termin za to nije *nirvâna* nego *anânda*. Guru te vrste meditacije za zapadnjake postao je 70ih godina, u doba još jednog u nizu velikih razočaranja Zapada samim sobom, poslije 68., Maharishi Mahesh Yogi, a “transcendentalno” se tu koristi uslijed brkanja pojmova “transcendentno” i “transcendentalno”. O tome sam 2003. napisao jedan polemički tekst protiv novih hrvatskih liberalnih konzervativaca u *Slobodnoj Dalmaciji* koji sam posvetio Vama osobno, ali vidim da to niste ni čuli ni pomirisali! Dakle, transcendentalno se u toj popularnoj predstavi razumijeva kao ono transcendirajuće, onostrano, što premašuje granice danog, pozitivnog, tj. psihičkog, empirijskog, osjetilnog i razumskog, dakle, prekoračenje granica razuma u prostor “slobodnog” ili oslobođenog duha u smislu aktivnosti čiste misli. No, ako zanemarimo to brkanje transcenentalnog s transcendentnim – a pravde radi, mora se reći da ni Kant ne koristi tu distinkciju striktno i dosljedno, i kod njega je to terminološki pobrkano, premda ne i konceptualno – onda se vidi da meditacija jest, bez obzira na zapadnjačku instrumentalizaciju, shvaćena kao aktivnost subjekta koji transcendira, negira, čisti ono što mu je, ukoliko je empirijska osoba, za-dano kao izvanjski svijet s ograničenjima.

To je karakteristično za sve meditativne postupke, ali ne samo “istočnjačke”. Oni su poznati i u zapadnoj srednjevjekovnoj tradiciji, a suvišno je uopće isticati da su preko Descartesa i tehnike postupne, metodičke sumnje ušli i u fenomenološku metodu kod Husserla, dakle u sâmo srce suvremenih “tehnika filozofiranja”. Kod nas je Veljačić svojedobno uložio puno truda da opiše bliskosti između tehnike buddhističke ‘*dhane*’ i fenomenološke redukcije. No, mimo toga, pouka ovdje s vašim primjerom glasi: nema “smirenja” bez napornog, preobražavajućeg rada subjekta kojim on uopće tek zadobiva to tzv.

‘sebe’! U popularnom obliku, ta tehnika ‘samozadobivanja’ subjekta izgleda kao običan “duhovni sport”, u redu, to mogu priznati, ali iza toga stoji razrađeno spekulativno shvaćanje da subjekt ima kapacitet za transcendiranje pozitivnog ili danog, i da – to je sad zaboravljeni dio priče, koji postoji u klasičnim i arhajskim indijskim filozofijama – da je subjekt kao subjekt oduvijek već aktivan i odgovoran, da je on taj koji proizvodi svoj odnos s predmetom kao čistu predmetnost i da upravo i samo zato može apstrahirati i od empirijskih sadržaja, bilo da su to samo pojave za svijest ili tzv. nezavisne stvari po sebi! To je nezaobilazna bliskost između konstruktivističkih indijskih škola s Kantom.

Ali sve to je samo jedna strana priče, i to ona negativna. Druga strana priče, koja bi Vas morala interesirati još više jer je pozitivna, taj napor je napor za ostvarivanjem ljudske biti koja je shvaćena kao univerzalna, a ne samo “istočnjačka”, ali nije naprosto dana – ni istočnjacima ni zapadnjacima! – nego se do nje uvijek tek moramo dovinuti naporom, i to ne samo “pasivnim” djelovanjem poput yoge, nego ispravnim aktivnim, “intersubjektivnim” djelovanjem u svijetu. To je veoma karakteristično za arhajske filozofske škole kao što su rani buddhizam i đainizam, koje su izvorno više zainteresirane za etička pitanja, a manje za ona teorijska ili “spekulativna” jer ona, kako veli Buddha u svojim govorima, slabo doprinose naporu oslobođenja i znaju biti izraz obične intelektualne taštine. Jako zanimljiva karakterizacije teorije, zar ne?

Nadalje, kako vi često poistovjećujete “meditaciju” i “nirvânu”, moram dodati nešto što će vas sigurno nasmijati. Naime, kao interpretator upravo njemačke klasične filozofije, s polazištem u Kantovu transcendentalizmu, Vi osobno odavno već jeste “u nirvâni”, samo to još ne znate i ne želite znati! Pri tome, vaša yoga nije, naravno, nikakva “transcendentalna meditacija” nego yoga filozofijom ili, kako se kaže u indijskoj tradiciji: “yoga (najvišeg) znanja” [*dhâna-yoga*]! Najprije, samo da podsjetim da nirvâna u starom buddhizmu i većini kasnijih škola nije poistovjetiva ni s meditacijom ni s rezultatom, ona ne označava tek psiho-fizičko stanje “opuštenosti” pa ni “smirenje” nakon vježbi yoge. Nirvâna je stalni habitus osobe, ili uvijek sebe-svjesnog-subjekta, a

postizanje toga habitusa pospješuje se, doduše, dugotrajnim vježbama pažnje, apstrahiranjem od mnoštva sadržaja svijesti, preko stupnja čiste svijesti o svijesti, tj. refleksivne samosvijesti, sve dok se ne napuste sve relacije (i subjektivne i objektivne, i subjektivno-objektivne itd.), ali to su svejedno samo tehnike. Ovdje je puno važniji njihov rezultat, ta *nirvâna*. Taj habitus proizlazi iz stava negacije pozitivnosti “svijeta”, to je ono Ne svemu postojećem koje subjekt može izvesti u odnosu na objekt! To je daleko više od “smirenja”, to je, *in nuce* – doduše još mišljeno na razini osobne, individualne svijesti – ono hegelovsko, bitak-ništa... tj. *Sein-Nichts*-... o kojem ste naprijed već govorili, ali ne dalje u postajanje, *Werden*, jer to bi bilo vraćanje natrag na obnavljanje bitka, na kruženje, nego Ne-htjeti-više-postajati, *Nicht-mehr-Werden-Wollen*, negativno htijenje, pa je zato težnja ka *nirvâni* obustava, suspenzija tog kruženja pozitiviteta, prekid. *Nirvâna* je naziv za djelovanje subjekta koji svojim stavom “Ne želim više postajati” prekida taj prirodni krugotok, koji održava diskontinuitet sve dok je još egzistentno biće, a njegov cilj je, barem u ranom buddhizmu, konačno nestajanje empirijske osobe iz svijeta i prestanak sâmog svijeta, što se onda zove *parinirvâna*, nad-nirvâna ili “super”-nirvâna, ako hoćemo tako. Do tada, svijet se može samo popravljati smanjivanjem zla, ali, što je važno, aktivnim smanjivanjem zla! To ovisi jedino od personalnog i interpersonalnog uloga, od subjektivnog i intersubjektivnog događanja! To je izvorni radikalni buddhizam, a vaš napor oko interpretacije onog Hegelovog *Sein-Nichts-Werden*, s prva dva momenta, zadire dobrim dijelom u to.

Znam da to nećete prihvatiti, jer i buddhisti su ostali samo na pojmu *praxisa* kao ispravnog djelovanja, ‘suodnošenja’, a nisu došli do proizvođenja, no ni to nije malo, time su barem na poziciji Kanta, kao što su s pojmom ništetnosti ili praznine “bitka” na razini Hegela, s različitim konsekvencijama, dakako. Ako pak uzmemo da je i “suodnošenje”, tj. praktički odnos ljudi, bitno produktivan za čovjeka kao rodno biće, onda dobivamo i treći moment po kojem ta Vama zabavna ideja nirvâne nije trivijalna nego posve relevantna.

O MORALITETU, MAJČINSKOJ LJUBAVI I PRIRODNOSTI NACIONALNOG

KANGRGA: Sad zaista treba doći do ovoga drugoga momenta – legalitet i moralitet. Tu se stalno mute ljudi, pa čak i neki etičari, zato, najjednostavnije rečeno, kad Kant tu kaže, vidjeli smo maloprije, “patologijski aficirana volja”, kakva je to volja? To je volja kao nagnuće! Čak i etičari danas, pa čak i njemački, što je sramota jedna, ne vide o čemu je tu riječ. Prije svega, pojam legaliteta nije juridički. Zapamtite to, to se ne odnosi na zakon, ovaj državni zakon. Dakle, ne spada pod pravni sustav. Pod legalnim upućuje Kant – ja ću vam na jednom primjeru najjednostavnije pojasniti, pa čak ni to ljudi nisu shvatili. Evo gledajte, “majčinska ljubav” – podignite to na nivo zakona! Kad malo razmislite, vidite da tu nešto nije u redu! Pa jesam li ja, Milan Kangrga, majka?! Pa doduše, možda, ako iz mene naprave kakvu žensku, pa bih i ja mogao roditi, ali to su ekstremno iznimni slučajevi! Ali nije riječ o tome! Pazite, cijeli muški rod isključen je iz “majčinske ljubavi”. Dakle, o čemu je tu riječ? Valjda o ljubavi majke prema svojem djetetu! U pojmu majčinske ljubavi ne leži ništa drugo nego njezin odnos – bilo koji, naravno, ali u ovom slučaju: ljubav ili sve ono najbolje svojem djetetu! Pa to nije sporno, nema Kant ništa protiv toga! Nije on rekao da ne trebaju majke ljubiti svoju decu! To su gluposti! Riječ je samo o tome da ne možeš majčinsku ljubav podignuti na nivo moralnog zakona koji bi važio općenito, nužno, za svako ljudsko, umno biće! Prema tome, zašto se to ne može shvatiti!?

MIKULIĆ: Premda je jasna razlika koju želite pokazati, čini mi se da primjer i kontraprimjer, koji navodite, upućuju na niz dodatnih problematičnih aspekata koje zanemarujete. Danas kad se ljudski embrij može klonirati i faktički klonira iz epiderme, više ne moramo fiziološki postati žensko, tj. roditeljica, da bismo bili majkom. Mi, tj. ljudski rod općenito, možemo pričekati da se dopusti ljudsko kloniranje i da se još proizvede umjetni uterus-inkubator, kao u znanstveno-fantastičnim filmovima, pa će i muškarci poput Vas, mene, Pere, Marka ili Janka moći “radati iz bedra”, poput Zeusa. I žene i muškarci, svi ćemo moći biti *parthenogenetori*, *djevičanski* i *immaculati*.

No, šalu na stranu, osim što ovdje treba upozoriti da ste prethodno ljubav tumačili kao primjer za ono treće, opće i spekulativno, želio bih primijetiti da majčinska ljubav, iako “patološki aficirana”, nije subjektivni princip, već rodni, tj. generalan, i to u doslovnom smislu prirodnog genusa ili “biološkog roda”, pa je stoga i njegov odnos s postulatom univerzalnosti malo drugačiji nego s drugim primjerima koje navodite. Doduše, ako uzmemo društvene norme i kulturnohistorijske kontekste, i prijateljstvo se uglavnom prakticira unutar istog roda, muško-muško, žensko-žensko, pa je i ono opet “istospolno” ili rodno ili generalno, a manje individualno. Dakle, vaši primjeri ukazuju na to da su principi partikularni, rodni, a manje individualni, dok istovremeno Vaš odgovor ili kontraprimjer, tj. da je iz jednog takvog “principa” poput majčinske ljubavi “isključen čitav jedan rod”, te da zato taj i takav princip nužno ne može biti univerzalan, nije posve opravdan. Ili točnije rečeno, nije glavni problem to što su muškarci isključeni iz tzv. prirodne majčinske ljubavi. Možemo dodati, tko im je kriv, neka se potruže oko ranog odgajanja djece, neka ustaju noću svako malo i neka hrane bebe pa će znati malo bolje, metodom vlastite kože, što to znači!

Međutim, taj primjer ukazuje na nešto drugo što mi se čini puno relevantnije i dramatičnije nego što je argument “isključenja cijelog jednog roda”. (Ne stoje muški tako loše u svijetu kako time implicirate!) Naime, takav odgovor zadovoljava samo formalno, da se objasni i pokaže nemogućnost podizanja partikularnog principa na univerzalni moralni zakon, ali nije informativan jer je analitički istinit i tautologičan u Kantovu smislu: ako je ono opće postalo iz jednog roda (ženskog), onda je drugi rod po definiciji isključen. (I da usput još dodam: ja bih to dvaput promislio jer po tome, majčinska ljubav bila bi slučaj “apsolutnog zla”, poput nacionalizma!) Upravo to i jest problem, ali sad iz obrnute perspektive: feministička kritika filozofije, od koje se vi ježite, odavno upozorava na to da je iz onog univerzalnog oduvijek već prešutno isključen jedan rod, naime ženski. Vaš kontraprimjer to drastično potvrđuje, iako ne mislim da je to bila vaša namjera! Naime, taj primjer postaje informativan tek kad taj partikularni princip pogledamo s

njegove sadržajne, empirijske strane. Jer, relevantan problem nije u tome isključenju jednog (tj. muškog) roda iz “majčinskog principa” nego obrnuto: kako je ženski rod (postao) uključen u princip majčinske ljubavi? To je pitanje o zbiljskom sadržaju nečega što izgleda, ili je tako postavljeno, kao identično. Kao prosvjetljeni hegelijanac ne biste smjeli preći preko toga.

Najprije, što se tiče isključenja muškog roda, tu se ionako ne bih složio s vama. Ako ostavimo po strani to što se danas čak i razlika muško-žensko teorijski smatra više socijalnim i kulturnom konstruktom a manje biološkom odrednicim, ono “majčinsko” nije žensko po sebi nego po konvenciji, po socijalno-kulturnom porijeklu. Ali nije po funkciji! Jer muškarac može “biti i otac i majka”, kako se kaže narodski, ako preuzme tu ulogu. Isto tako obrnuto, za majke koje su samohrane ili ostaju bez muževa, kaže se da zamjenjuju-nadomještaju očeve, da su djeci i majka i otac. I zbog te tradicionalno poznate razlike, te razlučivosti i razdvojivosti porijekla i funkcije, to majčinsko može postati univerzalno jer se kao i sve drugo može uzeti metaforički, pa ne samo da druga žena nego i otac ili bilo koji muškarac, pa i tehnički uređaj poput bočice s mlijekom (osobito ako je presvučeno toplim krznom ili vunom), može stupiti na mjesto majke i postati “majkom”. (To je dokazano čak i kod majmuna). Isto tako obrnuto, i biološka roditeljica može odbiti-odbaciti ulogu majke i postati “maćeha” ili “najgori očuh”. Taj fenomen odbacivanja poznat je i u životinjskom i u ljudskom svijetu, dakle, on je prirodan, naravan i utoliko “normalan” iako je za nas anomalan.

Upravo tu leži danas relevantan i aktualan problem u vezi s podizanjem ovakvog rodnog principa na nivo univerzalnog zakona: naime, “majčinska ljubav”, iako je partikularan princip koji navodno “prirodno važi” za ženski rod, oduvijek već važi kao univerzalni zakon za žene! On im je, dakle, propisan iako im (navodno) oduvijek već, po sebi, pripada po prirodi. Što samo znači: nametnut im je kao univerzalna zakonska norma.

Ako sad izgleda paradoksalno da nešto, što mi pripada po prirodi stvari, ujedno bude i propisano po zakonu, paradoks je samo prividan, jer takva koincidencija partikularnog s univerzalnim počiva na poretku

u kojem drugi partikularni princip već važi kao univerzalni zakon: to je princip očinske, tj. Božje ljubavi koji ženskoj prirodi propisuje zakon majčinstva. Dakle, taj tzv. prirodni princip majčinske ljubavi već jest zakon, i to nije paradoks nego perverzija (verzija zakona koji se prikazuje kao prirodan, tobože majčinski, iako je društven, tj. dominantno muški ili očinski). Drugim riječima: ona tzv. prirodna “majčinska ljubav” ne samo da može postati etički postulat, nego već jest etična, tj. konstituirana je kao partikularno rodna (ženska) i univerzalno rodna (ljudska), tj. opće važeća. No, to je moguće samo u “očinskoj verziji” zakona, upravo u “perverziji”, tumačenoj kao *père-version*, ako to kažemo rječnikom Lacanove etike psihoanalize. Što znači da je drugi, suprotni, partikularni princip, princip muškog roda, prethodno već postao univerzalnom instancom koja propisuje opće zakone. Zato žene, po tom principu, nemaju drugog etičkog izbora nego da budu ono što jesu, “prirodno moralne”, da budu “majke”, što znači: da se drže svoje prirode. Držati se onoga što ti je dano, znati gdje ti je mjesto – to je za žene (i sve deprivilegirane) dovoljan stupanj refleksije. I to je meritum sukoba oko povlačenja države iz društva i širenja crkve u hrvatskom i drugim “tranzicijskim” društvima u kojima su građanske slobode pale ispod razine vrijednosnog poretka i standarda emancipacije u socijalizmu.

Mislim da uz to još možemo reći i ovo: u takvoj perverziji partikularnog-kao-univerzalnog ni Hrvat nema slobodu izbora da bude “Hrvat”, hrvatstvo koje mu pripada “po prirodi”, nametnuto mu je zakonom ili, točnije, sustavom nepisanih vrijednosti, u kojemu je neoportuno ili čak pogibeljno reći “ne”. U takvim okolnostima jedan etnički Srbin ili pripadnih bilo koje druge manjine u Hrvatskoj nema zapravo šanse da “postane Hrvatom” jer će ostati neprizat. No, po tome je barem jednak s etničkim Hrvatom, i taj je osuđen da uživa u nacionalizmu, ali je osuđen na uživanje koje je po sebi neutaživo. Pojedinaac još nekako može reći “ne”, pa je “hrabar” itd., ali masa ili grupa ne može nikad dovoljno puta reći “da” da bi i simbolički, tj. po propisu, normi ili zakonu, bila ono što po pretpostavci ‘jest’ prirodno. (Tu vidimo da ovo jest ima samo karakter imperativa – Da bi bio autentičan, ti moraš

biti/treba da budeš/ Hrvat!) Zato "Hrvat", ili bilo tko u toj nesretnoj ulozi, stalno mora dokazivati da uživa u tome oceanskom osjećanju identiteta. Rekao bih da je ta nemogućnost da u dovoljnoj mjeri izraziš kao "slobodan izbor" ono što si već interiorizirao kao opću nuždu, pisani ili nepisani zakon, ono što generira histeriju partikularnog identiteta, njegovu totalizirajuću ambiciju, svakodnevno i masovno ponavljanje onoga "da", na svim razinama i u svim prilikama. Tako, etika partikularnog principa može djelovati univerzalno samo po tome što je skrivena bio-politika. Tu počinju, po mome mišljenju, i pitanja o doseg, smislu i karakteru bio-etike, ukoliko je kritička filozofska etika a ne samo moralna teorija (ili teologija) ne-ljudskog života.

KANT I ARISTOTEL: PRIMAT PRAKTIČKOG I JEZIČNE RADNJE

KANGRGA: Da praktičko ima primat, iz toga je u klasičnoj filozofiji izvedeno toliko toga značajnoga, pri čemu smo rekli da je Kant tu ostao još polovičan u tom smislu što je taj pojam praktičkoga mišljen moralno, što je zapravo pojam *praxisa*, još od Aristotela. A istovremeno je i iskorak prema onome što će Fichte odmah vidjeti, i Schelling, a kasnije i Hegel. Tako IV. glava *Fenomenologije duha* iskazuje moderni pojam prakse, to je prvi puta gdje se u totalitetu prakse, po svim linijama, pokazuje, prije svega, ono što je do tada apsolutno ispuštano kao nevažno, nebitno, a to je materijalna proizvodnja, moj odnos prema prirodi, prisvajanje prirode, prerađivanje prirode, koja postaje ta "druga priroda", koja postaje moja priroda. Dakle, taj pojam prakse je tu već na djelu, pri čemu su mu teren pripremili Fichte i Schelling, i to pojmom produkcije.

Dakako da u vezi s time treba imati u vidu i drugu stranu toga odnosa. To da se mi "činimo", da čovjek čini sebe pomoću drugoga, i drugi pomoću njega, to je apsolutno na djelu, jer mi jesmo društvena bića. Mi smo ljudska bića zato jer djelatno komuniciramo, mi smo upućeni jedni na druge, i mi u tom smislu rastemo ili padamo, jer smo zajedno, i tako dalje. Riječ je o biti društvenih odnosa, o čemu onda govori Marx, to ujedno jest totalitet ljudskoga, koji omogućuje, cijela historija nam to omogućuje, cijele generacije nam to omogućuju, sa svim

svojim mukama, proizvodnjama, stradanjima, ratom i tako dalje. U tom kontekstu, uvjetno, mogli bismo i pojam produkcije upotrijebiti i za taj pojam moralnog djelovanja, naime, da se u tom su-odnošenju međusobno činimo ljudima.

MIKULIĆ: Ja sam sklon ovome pridati daleko veće važenje nego Vi: čovjek se formira prije svega simbolički, kroz značenja, a ne materijalno, tj. ono simboličko (zakoni, ljudski odnosi) određuje uvjete materijalnoj proizvodnji, ali upravo zbog ove vaše iznenadne koncesije, koju prepoznajem kao implicitno priznanje kritike, koncesije formativnom momentu u starom pojmu praktičnog čak i kao pukog moralnog djelovanja, ne bih se kladio u to da bi Aristotel smatrao primat praktičkog uma totalnom besmislicom, kako ste naprijed rekli. Naprotiv, vjerujem da bi on razumio barem intenciju, a možda bi čak i priznao i potpisao, da nije dovoljno dobro proradio svoju poziciju! Naime, Kant bi mu sa spontanošću i maštom možda pomogao da bolje shvati svoj *noûs poiêtikós* i da ga primijeni i na teoriju umjetnosti i na retoriku, pa bi onda možda on pomogao Kantu da te svoje pojmove shvati produktivno, poietički, jer Aristotelov pojam ‘praktičnog’ nije reduciran na moralno, usprkos Vašem čvrstom uvjerenju o tome! Naime, kao što i sâmi upozoravate, moralno, ili točnije: etičko, samo je jedan sektor praktičkog, koji kako znamo, kod Aristotela još obuhvaća ekonomiku i politiku. Osim toga, za Aristotela, politika je područje djelovanja retorike u kojoj ne vladaju samo emocije, kako se misli, već jezično djelovanje na druge ili performativ. To je, uvjetno rečeno, fichteovski princip *Tathandlung*-a! To sad znači: to su djelotvorne jezične radnje i to je Aristotel prepoznao i opisao u svojoj *Retorici* za razliku od Kanta koji je pravi krivac za redukciju praktičkog na moralno, a ne Aristotel!

Što se pak tiče jezika, tu jedva da se Kant maknuo malo dalje od Descartesa, otvorio je u trećoj *Kritici* npr. problem s “hypotipozama” i odmah ga brže-bolje ostavio, a tek su romantički filolozi i filozofi jezika Hamann, Herder, W. Humboldt, F. Schlege, F. Schleiermacher i – nota bene – Hegel, prepoznali da upravo tu treba tražiti onaj “medium”

između mišljenja i stvari, bez kojeg mišljenje nije mišljenje niti je stvar stvar. Ali, ako zanemarimo ovaj hipotetički i imaginarni dijalog između Kanta-Kangrge s jedne strane i Aristotela s druge strane kao šalu, tvrdim da Vi potcjenjujete tri momenta kod Aristotela usljed čega precjenjujete novost u Kantovoj poziciji, za koju onda uvijek iznova ustvrđujete da ipak ostaje još tradicionalna (spoznajno-teorijska i moralna).

Osim već navedenog, naime da Aristotelov pojam praktičnog nije reduciran na etičko, upozoravam, kao drugo, na okolnost da je Aristotel, za razliku od Platona, u svojoj “hijerarhiji” znanja, tj. u VI. knjizi *Nikomahove etike*, na najviše mjesto stavio ipak mudost [*sophia*] a ne teoriju (a također ni *phrónesis*). To je jako značajna odluka s obzirom na okolnost da je *theoria* univerzalna po tome što je instrument refleksije o svemu, i o *prâxis* i o *poiesis* i o *téchne* pa i o *sophiji* i o *teoriji* u užem smislu (tj. prvoj filozofiji), tako da imamo zapravo i teoriju teorije. Iako, dakle, bez *theorie* ne bismo znali ni što je *sophía* ni što je *prâxis*, pa makar to bilo samo u smislu su-odnošenja ili moralnog djelovanja, iako *theoria* otvara najviše sfere ljudskih intelektualnih i moralnih sposobnosti, pa dakle i sâmu etiku, ona po Aristotelu nije ujedno i najvrijedniji oblik egzistencije za čovjeka kao čovjeka, nego je to *sophia* – a to samo znači “životni”, praktički vid znanja. Drugim riječima, iako je *theoria* najviši stupanj intelektualnosti koji postižu samo neki ljudi, npr. filozofi, matematičari, kozmolozi, nije filozof zbog toga i etički najvrijedniji čovjek!

Kao treći moment, i u neposrednoj vezi s time, moramo respektirati okolnost da je Aristotel oslobodio sferu praktičkog (osobito etičkog i političkog) kao teorijskog predmeta od Platonove metafizičke teorije “mjere” i vječnog, nepropadljivog predmeta; zato etika nije više moralna ontologija, da tako kažem. Jer bez obzira na moment “gotovosti svijeta” u polisu, kao običajnosnoj zajednici, što vi osobito ističete, predmet etičke teorije nije onaj gotovi i nepropadljivi predmet, biće po sebi, kao u teorijskim znanostima, poput prve filozofije, nego je taj predmet dobro u polisu, dakle, dobro kao još neodređeni predmet u propadljivom, promjenjivom, koruptnom horizontu polisa. Zato mislim da nije legitimno govoriti o “metafizičkom pojmu prakse” kod Aristotela, koji

uostalom izričito kritizira Platona za metafizičko-aprioristički pojam dobra i prioritet znanja vrline pred samom praksom vrline.

S druge strane, mislim da se oko toga možemo složiti, ono doista novo kod Kanta nije došlo iz filozofije nego izvana: događaj revolucije u Francuskoj za koji Kant kaže da nismo samo svjedoci nego želimo u njemu i sudjelovati! Ono filozofsko i “kantovsko” na tome jest značenje koje Kant prepoznaje na revoluciji. Da nije bilo toga izvanjskog događaja, čije je značenje Kant preradio za filozofiju, i on i svi njegovi nasljednici ostali bi vjerojatno samo profesori filozofije, na liniji Leibniz–Wolf, što znači, filozofski bi bili ispod razine Aristotela i Platona. Time hoću reći da ono bitno što omogućuje novost nove, spekulativne filozofije u odnosu na staru, dolazi izvan nje; bitna i velika razlika između Platona i Kanta, Aristotela i Hegela čini “samo” taj događaj Francuske revolucije, a upravo to i samo to ujedno je i jedina ozbiljna razlika između evropske i indijske filozofije, naravno, ukoliko se pod izrazom “evropska filozofija” misli klasični idealizam.

O GENIJALNOSTI I UMJETNOSTI

KANGRGA: Navodeći te, da tako kažemo, “karakteristike genijalnosti”, Kant kaže ovo: “Stoga je vjerojatno riječ genij izvedena od *genius*, osebujnoga, čovjeku od rođenja danoga duha, koji ga štiti i vodi, od čijeg nadahnuća potječu one originalne ideje”. Pa onda kao četvrto dodaje ovo: “Da priroda pomoću genija ne propisuje pravilo znanosti, nego umjetnosti, a i to samo toliko koliko ova potonja...”, dakle umjetnost, “treba da bude lijepa umjetnost”. Dakle, tu je sad opet jedan Kantov “zalom”. Možete u Aristotela naći jedan sjajan primjer, gdje on kaže, recimo, kako žaba u prirodi nije, ne mora biti tako lijepa žaba, krastača žaba, ali ako je umjetnik (slikar) napravi, onda je ona to lijepo umjetničko djelo. Dakle, žaba postaje “jako lijepa” kad je naslikana. Tu leži cijeli jedan problem koji se provlači od stare Grčke, od Aristotela, pa sve do suvremenosti. Odnos umjetnosti i onoga što će nam sad odmah, naime – umjetnosti kao stvaralaštva – i ovoga gdje će odmah iza toga Kant sâm demantirati sebe, da tako kažemo – iskazivanje, ocjenjivanje, opisivanje – a sâm kaže da to

nije moguće. A što to onda jest? To je ona dimenzija, onaj horizont, koji ćemo naći u estetici kao nauci o umjetnosti. Prvi estetičar takvog tipa bio je Alexander Baumgarten, sredinom 18. stoljeća (1714.–1762.). Dakle, Kant je pod utjecajem Baumgartena, a Baumgarten je bio pod utjecajem Leibniza, ali loše... Pa stalno je riječ o spoznaji, ovdje dakako o osjetilnoj spoznaji. Pa, što je *aísthêsis*, *aísthêtós*? Imate to u Kantovoj *Kritici čistoga uma*, tamo se estetika odnosi na formu osjetilnosti, prostor i vrijeme. Dakle, to je područje osjetilnog opažanja ili, sad ćemo reći, spoznavanja. I tu se ne krećemo više u horizontu, kao što ćemo vidjeti, umjetničkog stvaralaštva, originalnosti, genijalnosti, i tako dalje, nego ćemo se naći u estetici koja bitno protivurijedi onome svemu što je tu rečeno.

Sad možemo reći ovdje još samo ovo, pa ćemo onda prijeći na ovaj drugi dio. Kant ovdje pogađa mnoge točne stvari što se tiču umjetnosti i stvaralaštva uopće, ali se pritom posve zapleo u odgonetavanje podrijetla te genijalnosti i originalnosti, kad ih pripisuje, kako smo to vidjeli iz citata, nekom prirodnom daru. Jer, tu je na djelu upravo prekoračivanje čovjekove prirode i prirodnosti, i to za volju započinjanja njegove vlastite – ne više evolucije, kako bi to Darwin rekao, nego re-evolucije, koja i počinje zapravo jednim pojmovnim paradoksom: nužnošću slobode proizvođenja svoga života. Dakle, time već u svom, po njemu proizvedenu svijetu, u koji sada prije svega, po principu upravo ovoga proizvođenja, spada i umjetnost kao istinsko i iskonsko stvaralaštvo. I tu se sada, na toj točki, Kant počinje gubiti, da tako kažemo. On, naime, govori suprotno rečenome, negira sve ovo što je sada tu čvrsto naglašeno kao bitno. Jer, sad bismo rekli kako i on sâm govori, jer se ono spekulativno, stvaralačko, ne dâ naučiti ili naprosto imitirati, a – sad ćemo reći – filozofija i znanost mogu! Iako je sad to otvoreno pitanje i problem, pa ga pogledajmo i s druge strane: filozofija, ako istinski traga za onim spekulativnim u samoj sebi... Moja je teza da spekulacija omogućuje filozofiju, a filozofija najčešće napušta tu svoju mogućnost. Ako je, dakle, filozofija također jedan oblik stvaralaštva, ako je na primjer – sad ćemo pod navodnicima kazati – “genijalna” poput Kantove ili njegovih nastavljača, onda nije slučajno to da je upravo Kant bio začetnik te najdublje spekulativne misli

jednoga Fichtea, Schellinga i Hegela, koji ne samo da time čine i započinju neponovljivu misaonu epohu, nego s njima počinje kako istinsko filozofiranje tako i najdublja spekulacija.

MIKULIĆ: Jako mi je drago to da sad kažete: “spekulacija omogućuje filozofiju, a filozofija najčešće napušta tu svoju mogućnost” i dopuštate ne samo mogućnost obrnutog odnosa filozofije i spekulacije, kako sam ranije predložio, nego znatno revidirate disjunktivno shvaćanje toga odnosa! Ako ne zamjerate da iskoristim Vaš retoričku figuru protiv Vas – plaćam piće za tu nedosljednost! Ali ovdje moram primijetiti kao novu točku, čini mi se da jako precjenjujete umjetnički rad kao paradigmu “stvaralaštva” na račun znanosti i filozofije. Uopće je Kantovo shvaćanje genijalnosti neadekvatno ili barem vrlo ograničenog dometa. (On se uostalom poziva na “opće slaganje” o genijalnosti koje se onda u romantizmu učvrstilo gotovo kao dogma). Vi ga doduše kritizirate, ali samo zbog njegova ostajanja pri odgonetavanju prirodnog porijekla i, osobito, zbog reteriranja na umjetničko djelo kao rezultat umjesto da insistira na izvoru u spontanosti i na procesu. Međutim, ono je nezadovoljavajuće i s obzirom na suprotstavljanje umjetničkog sa znanjem, znanošću i učenjem, i to s obzirom na obje strane, na izvanjsko i unutrašnje suprotstavljanje. S jedne strane, to tzv. izvanjsko suprotstavljanje danas je potpuno prevladano (ne samo prema “općem slaganju”, nego prema multidisciplinarnim spoznajama o procesima učenja i otkrivanja): znanstveni rad, spoznavanje, otkrivanje, jednako je “genijalno” kao i umjetnički rad – ako ne i više! – upravo zato što je konstruktivno, maštovito i spekulativno. Osim toga, za razliku od umjetnosti kojoj je svrha artefakt i koja nužno radi s materijalom, pa otud nikad nije *creatio ex nihilo* kao Božje stvaranje, na što i sami upozoravate, znanstveno spoznavanje ima još jednu obavezu više: naime, znanstveni rad mora u konačnici biti još i istinit! Umjetnost se ne brine za to primarno, a istina, kao što znamo, nije jednostavna stvar. Filozofija je, čini mi se, tu u nešto povoljnijem položaju nego umjetnost i znanost: njezine istine manje obavezuju i ona se može zadovoljiti težnjom prema

istini, pa zato stalno postoje isprike za ove ili one promašaje o velikim ili generalnim temama, kao što je pitanje biti čovjeka ili pak teorija sâme istine.

No, osobito mi se, s obzirom na vašu tezu o paradigmatičnosti umjetničkog stvaralaštva, čini vrijednom diskusije okolnost da umjetnici svoj rad mogu usmjeravati prema vladajućem ukusu i normativnim estetičkim teorijama a da pritom i dalje važe kao genijalni, autonomni subjekti, i kao takvi, unaprijed imuni od prigovora ideološkičnosti, kakvi god bili politički motivi ili efekti njihova rada. Ja bih dakle bio rezerviran prema tom “herojstvu stvaralaštva” u umjetnosti. Jer, nadalje, sad s druge strane, onom unutrašnjem suprotstavljanju umjetnosti i znanosti osobito proturiječi suvremena, konceptualna umjetnost koja nije samo “previše teoretična” a “premalo umjetnička”, nego doslovno uzima, reciklira i upotrebljava za sastavne dijelove svoga procesa i svoga artefakta komade, da tako kažem, različitih znanstvenih ili filozofskih teorija, pa čak i ideologema. Ne mislim da tu više nema kreativnosti ili “genijalnosti”, ali ona nije “mistična” onako kako ju je prikazao Kant, naime u smislu da “sâma ne može opisati ili znanstveno navesti kako ona proizvodi svoje djelo”. Posve suprotno, umjetnost je već kao proces saturirana teorijskim znanjem, umjetnici nastupaju i eksplicitno kao estetičari-teoretičari, to važi najkasnije od renesanse naovamo, iskazuju ne samo svoj pojam umjetnosti kao kriterij s normativnom vrijednošću nego izriču i sudove ukusa ili pak šutnjom o svome radu radije reproduciraju pseudomistiku nedokučivosti umjetničkog stvaranja općenito.

Kako bilo, umjetnički proces i njegovo razumijevanje, dakle geneza i proces nastajanja “gotovog” artefakta, pa čak i proces kao nijekanje artefakta, danas su sastavni dijelovi sâmog artefakta ili rezultata. Zato su umjetnici sve više konceptori-estetičari kao što, s druge strane, estetičari-konceptori-kuratori zaposjedaju mjesto “umjetnika” ili, možda primjerenije rečeno, producenta umjetnosti. Mislim da je Hegel, koji je anticipirao konceptualno usmjerenje umjetnosti, imao bolji njuh za suvremenost nego Kant i Schelling, premda vi mislite drugačije.

FILOZOFIJA I 'FILOZOFIJSKO': O PREVOĐENJU

KANGRGA: A sad gledajte, kad smo već govorili, Francuzi, Englezi, već sam spominjao, pazite, *Fenomenologiju duha* je na francuski preveo Jean Hyppolite. To je bilo još prije Drugog svjetskog rata. Imaju oni u francuskom neke mogućnosti, recimo, an *sich-für sich*, *en soi-pour soi*, tj. *po sebi-za sebe*, i tako dalje. Ali nije to samo to, tu su kovanice. U našem jeziku imamo tri mogućnosti da to prevodimo, sa složenicama, npr. *posebitak-zasebitak*, ili *bitak-po-sebi* i *bitak-za-sebe*, i tako dalje. I sad pazite, Jean Hyppolite je primljen u francusku Akademiju znanosti i umetnosti kao nagradu za taj svoj teški prijevod *Fenomenologije duha* na francuski. Kao zasluge! Dakako, s pravom, jer se on morao dobro pomučiti, to nije moglo biti jasno, toliko se mučio da ovaj Hegelov njemački jezik dobro preveo na francuski. A Kangrga? Pa, on se nije morao mučiti, on je to mogao prevesti s našim jezikom tako da nije bilo problema! Onda što!? Pa mi imamo jezik, ne treba poseban trud! A zamislite prijevod na engleski!

Pa dobro, da sad to kažemo, da ne zaboravim, čuo sam da neki među vama čitaju Kanta ili druge ove "klasične dečke" na engleskom – dobro, ne moramo svi znati njemački, ali to smije biti samo pomoćno sredstvo, i to ako imate samo to na raspolaganju. Ali ja nemam puno povjerenja da bi se to dalo dobro prevesti na engleski. Tu su naime fine distinkcije koje u njemačkom jeziku imaju točno svoje utemeljenje! Zato ja govorim o tome, i nitko se ne treba uvrijediti – jedini pravi filozofski jezik je njemački! To je moja teza, nitko se ne mora s time slagati, ja nikoga ne kanim s tim vrijeđati, niti Engleze, niti Francuze, niti neke druge. Pri čemu je interesantno da baš mi imamo tako bogat jezik, a nemamo bogatu filozofsku tradiciju! Naravno, imamo tradiciju, ali kakva je? Dakle, to je nešto što nas mora radovati, da naš jezik može prvoklasno izraziti i prevesti, recimo, jednoga Fichtea, Hegela i Kanta bez ikakvih teškoća i neprimolika!

MIKULIĆ: Profesore, priznajem da me ovo jako izluduje i zato vas ovdje moram baš jako "zašpotati", da upotrijebim vašu omiljenu frazu. S ovakvim shvaćanjem jezika sâmi sebi skaćete u usta, baš kako kažete za Kan-

ta i ostale! Svrstavate se među svoje najgore neprijatelje – metafizičare, a prije svega uz Vašeg omraženog Heideggera! Najprije, to tzv. “bogatstvo jezika”, o kojem govorite, to su besmislice. To su zapravo obične sintetičke gramatičke strukture, opća indoevropska karakteristika, to je ono što Nietzsche zove “pučka metafizika” ili “zajedničko nasljeđe”, “obiteljska sličnost sveg indijskog, grčkog i njemačkog filozofiranja”. Dakle, to su osobito sanskrt-latinski-grčki, pri čemu su slavenski jezici bliži staroindijskom od germanskih i romanskih jezika. To “bogatstvo” je dakle najprije samo stvar tipa jezika, morfologije, sintakse, dakle, općenito “gramatike”, koja je zbog kombinatorike puna neiskorištenih tvorbenih potencijala pa se može do mile volje varirati te izraze posebitak, posebitnost, posebitstvo, bitak-po-sebi, samo je pitanje jesmo li pri tom žongliranju nešto i mislili. Otud, usput rečeno, svaki govornik, a osobito “nadahnuti” hrvatski filozof ili pseudofilozof, može praviti svakakve vratolomije i kalam-bure, koje mogu biti formalno-jezično “legitimne”, ali obično postaju kakofonične i neoriginalne besmislice.

Evo Vam primjera, vi ste čak tzv. stare zagrebačke škole, od pokojnog profesora Filipovića unatrag do Bazale. Ali uopće ne treba reći “filozofijski” umjesto ‘filozofski’, kako i Vi govorite, prema starom uzusu, to je obično zagrebačko prenemaganje ili, ako hoćete tako, cifranje. Jer, iako se tim oblikom pridjeva hoće sugerirati da se nešto tiče filozofije, osnova filozofij- niti postoji niti je gramatički legitimna jer u starogrčkom osnova je uvijek samo *soph-*, pa zato može postojati samo *philósophon*, dakle filozofski, i ne postoji verzija *philosóphion*. Kad bi postojao takav izraz, to bi bio deminutiv i nešto porugljivo, nešto kao “filozofčić”. A takvih pseudofilozofijskih fićfirića u Zagrebu imate i imali ste koliko hoćete i valjda nikad neće izumrijeti. Usput rečeno, isti tip smiješne tvorbe riječi poput “filozofijski” postoji npr. u srpskom. Tamo se dandanas, ustrajno, neispravno i nepopravljivo, kaže “politikologija” umjesto politologija, što je i nelegitimno i nakaradno jer osnova riječi u grčkom glasi uvijek *polit-* a ne *politik-*. I neka mi lijepe duše na jednoj i na drugoj strani, na hrvatskoj i na srpskoj, ne oprostite na ovoj paralelizaciji, bila je namjerna!

Da se vratim na polazište: samo zbog toga velikog tvorbenog potencijala u morfologiji sintetičkih jezika, kakvi su hrvatski i srpski i drugi slavenski jezici, mi možemo reći i *praktički* i *praktičan*, ali – da bi od te razlike nastala relevantna misaona stvar, za to treba misleće-jezični subjekt, a ne nekakvo bogatstvo jezika. Jer nasuprot hrvatskom, njemački ima samo jednu varijantu, *praktisch*. Inače, njemački spada u tip tzv. analitičkih jezika, izgubio je u uvelikoj mjeri sintetičke karakteristike. Dakle, treba misleći, svjesni govornik, koji “hoće nešto reći”, koji dakle stvara značenja i izraze! Jer, ništa se neće stvoriti samo od sebe. Uslijed tog tvorbenog potencijala, imamo i ono razlikovanje *jezički-jezičan*, pa se svojedobno i povodom toga isto tako raspravljalo što je srpsko, a šta hrvatsko. Ali, na stranu nacionalne filologije, filozofski gledano, taj “bolji jezik, koji mi imamo”, kako Vi kažete, to je samo ono spomenuto Nietzscheovo porugljivo nazvano “die gemeinsame Grundlage alles indischen, griechischen und deutschen Philosophierens” [“zajednička podloga sveg indijskog, grčkog i njemačkog filozofiranja”], to je, ponavljam, ta naslijeđena opća indoevropska gramatika koju on kritički naziva *Volksmetaphysik*, pučka metafizika.

Dakako, tek na toj osnovi možemo onda reći: smatra se u historijskoj filologiji da su hrvatski i općenito slavenski jezici tu u velikoj “prednosti” pred njemačkim, jer su njemački i općenito germanski izgubili puno od sintetičke naravi gramatike u korist analitičke (to znači: više riječi za isti sadržaj umjesto jedne riječi, npr. zamjena padežnih oblika članovima, ali ta promjena važi već u starini za grčki). Uz to, u sanskrtu imate još u arhajskim, vedskim vremenima, a to je sigurno oko 1000–800. p.n.e., svjesne i komentirane apstraktne tvorbe poput “konjstvo konja”, tostvo toga, stvarstvo stvari, dakle “kantovski” rečeno, već prvi apstraktni mislioci znaju postaviti pitanje o predmetnost predmeta, itsl.

No, od ovih usputnih i nabacanih opservacija važnije su filozofske konsekvencije Vaše pretpostavke o “boljem jeziku”. Naime, ako je to taj prirodni izvor ili bogatstvo jezika za filozofičnost, a bez posjedovanja bogate filozofske tradicije, onda se time gubi smisao vaše tvrdnje da su se “Hegel i dečki jako mučili”, jer mučili su se upravo kao mislioci, da iz

jezika otmu, prerade i ponovo artikuliraju te strukture i da stvore nešto novo. To novo im nije omogućio jezik naprosto, nego su stvorili nov određeni govor, idiom, govor nekih subjekata, ili filozofski dijalekt.

Nije dakle jezik ni izvor ni subjekt mišljenja, a Nietzsche je izveo upravo tu konsekvenciju, to da je čitava historija filozofije zapravo govor unutar te prisile jezika kao gramatike – “im Banne der Grammatik”. Potreban je mislilac kao govorni subjekt, onaj koji se opire toj pučkoj metafizici koju jezik izražava ne samo kroz nego upravo kao gramatički sistem. Dakle, ne *Sprache* i ne naprosto *individuelle Rede* (kao krajnji individualni akt), nego nešto treće između. Za to “treće” nitko nema izraz osim romanski jezici – *langage*. To je i jezična sposobnost i jezično izražavanje nečeg posebnog; imati svoj *langage*, ne znači samo imati opću sposobnost za jezik nego imati svoj posebni govor, to je između *langue* i *parole*, a ujedno i iznad “jezika” [*langue*] u značenju nekog određenog konkretnog simboličkog sistema (npr. hrvatski ili francuski). Iako smo uvijek govornici nekog posebnog (ili više) jezika [*langue*], svaki govornik sposoban je i za druge jezike i može imati svoj *langage* tako da kroz konkretni govor, *parole*, neprestano koristi i jedno i drugo, pa je to taj novi karakter. Zato možemo reći: mi nemamo na jednoj strani naprosto jezik i na drugoj strani mišljenje, koje se koristi jezikom i ostaje nasuprot jezika, nego je mišljenje po svojoj naravi jezično, i zato ono stvara nov govor.

Treće, ako dakle ostajete pri tome da mi imamo “bolji jezik” od Nijemaca iako, eto, nemamo bogatu filozofsku tradiciju, onda je implikcija ta da umjesto nas misli naš jezik, tj. sad moramo reći: Hegela, Fichtea i Kanta na hrvatski jezik prevodi sâm jezik a ne filozof Milan Kangrga! Znam da je taj zaključak malo “zugespitzt”, ali to što ste maloprije rekli baš je, i to od Vas, velika koncesija i onima koji pričaju o “duhu jezika nacije” i o “kompjuterskim” shvaćanjima prevođenja!

Dakle, sve ono što ste izbacili na vrata preko kritike nacionalizma, prijeti da se vrati kroz prozor kroz Vaše vjerovanje o “boljem jeziku”! Zato Vam tu moram oštro kontrirati: jezik jeste naslijeđen (a pri tome se stalno mijenja, pa onda to nacionalni jezikoslovci stalno hoće fiksirati, standardizirati, propisati, pa nikad nije dovoljno dobro, pa vas onda i

kumice na placu opominju “kak’ se kaj veli”), i to jezično nasljeđe, koje stalno migolji, obuhvaća i gramatički sistem i leksik i značenja, dakle korpuse tekstova (pismenih i usmenih), ali taj korpus nije već po sebi filozofičan da bismo ga mogli uzeti kao filozofsku evidenciju. To je u najboljem slučaju primarna jezična refleksija kao analitika značenja, ali ne analitička analitika nego sad hermeneutička! To u filozofiji osobito rade heideggerijanci, da rječnik uzimaju kao “otkrivenje”. Čak i poneki iskreniji analitički filozof priznaje da je analitička filozofija u svojoj glavnini upravo analitička filologija – egzegeza tekstova suvremenih filozofa ili analiza koncepata, koja se od hermeneutike razlikuje po nedostatku osjećaja za historijsku dimenziju značenja, ali ipak, barem u pragmatičkim školama, vodi računa o holizmu, o kontekstu. Štoviše, dok se neki analitičari drže razine rečenice, dotle su hermeneutičari s Heideggerom regredirali u mistiku izoliranih riječi. To je stari jezični atomizam, samo ovaj put u hermeneutici, koji je uveo sâm Heidegger; on govori o “Wörterfolge” umjesto o “Wortfolge”. Mi tu mistiku čak ne možemo lako ni izraziti, mi oboje prevodimo i izražavamo kao “slijed riječi” a radi se o različitim stvarima, o pojedinačnim riječima i o “riječima” u smislu govorne cjeline.

PROIZVOĐENJE, DJELOVANJE, TRGOVANJE

KANGRGA: Pazite, imate jedan sjajan primjer, ja sam ga već naveo, jedan Aristotel ima oko sebe i iza sebe prvoklasnu umjetnost, ima super umjetnike, Fidiju, Mirona, Praksitela, a onda na pitanje, iz čega je ta tamo statua, odgovara: iz kamena! To veli Aristotel, iako zna za umjetničko stvaranje, ima tamo pjesnike, slikare, kipare! Pa, kako je umjetnost iz kamena!? Pa, ne bi nikad Michelangelo bez ovoga stvaralaštva došao do svojeg *David*a, jer kamen bi ostao u Carrari! Dakle, to je ta granica između filozofije i spekulacije. Tu granicu filozofija nikada nije prekoračila do Fichtea. Fichte tu prekoračuje, da tako kažemo, horizont filozofičnosti, i kod njega je to rečeno, pazite, čak u jednoj fusnoti: mišljenje je samo jedan moment toga, naravno. Pa, pogledajte, što je bitno određenje čovjeka? *Homo sapiens*, je li, *animal rationale*. A zašto nije *animal*

productivum? To, dakako, nikome nije palo na pamet da kaže – produkcija, proizvodnja, tj. da nešto mora biti i uspostavljeno, proizvedeno, da bismo to imali – a morali su proizvoditi kroz cijelu historiju da bismo uopće ostali na životu! Životinja nalazi sve gotovo! Baš sam gledao jednom na televiziji: majmuni, sjajno! Uzme bananu, nađe je i gotovo! A mi moramo sve proizvoditi. Pa, onda je jedan naš saborski zastupnik prije par godina rekao, pa, dobro gospodo, što vi toliko insistirate na toj proizvodnji, to je pretjerano, sve ćemo mi uvesti, je li! Dakako, on je trgovac, on je to stvarno mislio ozbiljno. A znate što? To ćete naći kod Rousseaua i kod Hegela! Znate koja je to karakteristika!? Plemenskog čovjeka koji ne proizvodi nego samo prevozi. Pazite ovo dolje, deva, karavan, to su samo od onuda prevozili što im je netko drugi proizveo. On je trgovac, posrednik između jednog proizvođača i drugog, i tako dalje, dakle kupca. Pa, onda ovaj je dobro rekao, šta ćemo mi proizvoditi, sve možeš uvesti!? Svijet je svega toga dosta napravio, pa mi ne moramo proizvoditi, samo trgovati. Zato tako dobro i stojimo! Zato svi hodite u trgovce, a ostavite filozofiju na miru, što će vam to!?

MIKULIĆ: Primjer s trgovcem kao “rodovsko-plemenskim čovjekom” čini mi se krivo iskorišten, a mislim da to zapravo vodi na potpunu stranputicu. Najprije, što se tiče filozofske terminologije, podsjećam da je u njemačkom izraz za trgovanje ‘*handeln*’, trgovac je ‘*Händler*’, i zato to može poslužiti kao odličan korektiv za vaše tumačenje da pojam djelovanje uvijek ima značenje moralnog djelovanja ili “suodnošenja”, a ne i produkcije. Iz trgovanja kao djelovanja (oboje u njemačkom *handeln*) može se izvući jako dobra pouka o Fichteovu središnjem pojmu *Tathandlung*: trgovanje je primjer djelotvorne radnje koja stvara nov efekt, višak vrijednosti u ljudskim, socijalnim, kulturnim odnosima kroz prijevoz i “obrtanje” robe, dobara ili naprosto upotrebni stvari, a taj višak vrijednosti kao nova zbilja moguć je samo u međuljudskom su-odnošenju, i nigdje drugdje. Uzmite samo za primjer umjetnička djela, to je najbolja trgovina, i to stvarima koje su vrlo često bez ikakve upotrebne vrijednosti (neke ne možemo, kao se kaže, “okvačiti ni na

zid”), a možda trgovinu umjetninama, u tom smislu, premašuje još samo trgovina novcem. Naime, iako je “samo” sredstvo trgovine, novac i sâm postaje predmetom trgovine ili roba, pa osim svoje nominalne-upotrebne vrijednosti može zadobiti i daleko veću razmjensku vrijednost. (Otud skupoća kredita, lihvarenje kao način rada legalnih novčarskih institucija, banaka, koje po definiciji ne smiju lihvariti itsl.). Tako dobivamo novac kao “najspekulativniju” kategoriju: sredstvo, predmet i rezultat!

Dakle, baš kao marksisti, ne smijemo uzimati moral nego trgovinu kao paradigmu djelovanja u smislu “čistog” međuljudskog odnošenja, čak kao formu odnošenja, čak sa statusom nečeg apriornog, i to je gotovo neiscrpan izvor za daljnja izvođenja, npr. trgovina ljudima kao temelj civilizacije, od “crnog roblja” nekad do “bijelog roblja” danas, ali to je dakako negativno i “malo nezgodno”! Drugo i historijski pozitivno: kao što znamo, taj “rodovsko-plemenski” trgovac na devi nužan je posrednik i faktor civilizacije, jer bi producenti bez njega ostali izolirani, zatvoreni u svoje lokalne zajednice, “idioti”. Čovječanstvo bi ostalo nepovezano u zatvorene, male ekonomije ili “zatvorene proizvodne zajednice”. A čitavi narodi su bili trgovački ili djelomice trgovački narodi, imali su države koje nisu bile zatvorene ekonomske zajednice; čak i Grci su znatnim dijelom bili trgovački narod, a ne samo zemljoradnički ili stočarski narod, a najčistiji primjer u tom smislu bili su Feničani, kojima, kao što znamo, imamo zahvaliti fonetsko pismo. Poznato je da su ih Židovi prezirali onako kako su kasnije, kroz stoljeća u dijaspori, i sâmi bili predmet zavisti i prezira u Europi; o toj zavisti Židova prema Feničanima zbog uspješnosti, bogatstva i naprednosti postoje svjedočanstva u Starom zavjetu, a osobito je civilizacijski značajno to što su se Rimljani nastojali domoći njihovih lađa – da ih kopiraju, plagiraju, re-produciraju! Dakle, već u antici znamo za tako velike i značajne slučajeve krađe intelektualnog vlasništva!

Treće, saborski zastupnik kojeg apostrofirate, čak ako je to bio neki “Hercegovac”, ne govori više s pozicije rodovsko-plemenskog, karavane, deve, nego kao taj promućurni koji je – ako baš hoćete! – s deve ili magarca ili iz opanaka odjednom skočio na globalno tržište, a da ne mora napustiti svoj lokalni, “hercegovacki” karakter, a to mu omogućuje samo profitno

načelo kapitala. Dakle, posrijedi je sâm princip modernosti, koliko god da se to Vama ne svidalo kad su Hercegovci u pitanju! Nema između principa kapitala i "Hercegovca" nikakve kontradikcije! Nije on samo skočio iz opanaka u cipele (svi su najprije bili neki "skorojevići" pa su tek onda postali "koljenovići", i uvijek je iznova u historiji civilizacijâ tako, zar ne?!), nego je trgovina kao takva postala sada, u tzv. postindustrijskom kapitalizmu, zakonodavni oblik "proizvodnje" kao proizvodnje viška vrijednosti a ne upotrebne vrijednosti, dakle proizvodnja viška kao novog predmeta za prisvajanje, a nije to bila tek u rodovskoj svijesti. Pa, i zemljoradnici su živjeli u rodovskim zajednicama, i srednjevjekovni obrtnici su živjeli u sličnim zatvorenim zajednicama, iako interesnim, u cehovima, i ženili su se pri tome međusobno i pretvarali socijalni princip života u "prirodni"; to se u Indiji zove tradicionalno dâti, rod kao proizvodna zajednica, i to su zapravo one "kaste".

A na Zapadu danas – upravo danas se svi međusobno žene, povezuju i umrežavaju po tim bankama i poduzećima, pa se moderni nepotizam pokazuje kao izravni nasljednik rodovske svijesti, zar ne!? A u Zagrebu, onaj "klub (pravih) Zagrepčana" nije ništa drugo nego pretvaranje metropole u "varoš", zatvaranje u lokalno-zajedničarski mentalitet, etnifikacija moderne pod krinkom "kulture" nasuprot dotepencima! Sâma ili "čista" produkcija globalno je postala ne samo sekundarna, nego tercijarna ili zadnja rupa na svirali. To je danas apstraktna stvar, a trgovanje, *handeln*, postalo je jedina mjerodavna ekonomska stvarnost, pa imamo fenomen trgovine trgovanjem (tj. trgovanje trgovačkim mjestima, što su stare koncesije, "placovine" ili "placarine" itsl., o kojima i sami govorite), a to je čist "obrt" ili trgovanje [*handeln*] apstraktnim stvarima – ne upotrebnim predmetima ili fizičkom robom nego uvjetima poslovanja. Zato je sâma logika kapitala dovela do toga, tj. odnos je taj koji proizvodi stvarna međuljudska suodnošenja. To je *Tathandlung* ili učinak djelatnosti zvane *handeln*, trgovanje, ona je ta koja stvara (u)činjenice.

ISTINA I ETIMOLOGIJA

KANGRGA: Riječ ili pojam *istina* dolazi u našem jeziku etimologijski – pazite dobro, kad malo razmislite – od riječi isto, istost. Pa to je sjajno, to je ta *adaequatio rei et intellectus*. Jedno je isto s drugim. Mi ovdje nasljeđujemo jezično spoznajno-teorijsku tradiciju, novovjekovnu, istost. Pa čudo jedno, onda su ovi naši dečki još prije hiljade godina... ti Hrvati su već onda bili spoznajni teoretičari prve klase! Dakle, u značenju, jedno je isto s drugim, to je pojam istine – istost. Dakle, kažemo, taj pojam istine posve je u skladu s ovim pojmom definicije, koji smo tu vidjeli maloprije, u tom metafizičko-spoznajno-teorijskom smislu. Jedna se stvar podudara, i to onda, u tom slučaju se misli pri tom, apsolutno podudara, inače nije prava istina. Apsolutno se podudara s drugom stvari. Ovdje naravno, stvar se podudara s intelektom, što je već Christian Wolf s latinskog preveo na njemački: *Verstand*, razum. I to, dakako, podudara se u svojoj istosti. U našem je jeziku i sâm pojam, ta riječ, pazite, to smo već nešto govorili, da je “stvarnost” prevedena od srednjovjekovnog skolastičkog pojma *realitas*, što dolazi od *res* = stvar. Pri čemu se time doslovno misli na prirodnu stvar, kao onostranost u odnosu, naravno, na intelekt, razum, na dušu ili duh, i tako dalje. Međutim, ne samo za filozofijsku upotrebu nego i u običnom govoru taj pojam stvarnosti krivo je upotrebljen. Pri čemu su samo Nijemci napravili točnu distinkciju te se ta takozvana stvarnost imenuje njemački: ne “*Sachlichkeit*”, “*Dingheit*” ili “*Dinglichkeit*”, nego “*Wirklichkeit*”, što dolazi od glagola “*wirken*”, djelovati, čak “odjelotvoriti”. A to je i filozofijski primjereno, jer se time po uzoru na latinsku riječ *actualitas*, koja dolazi od *actus*, čin, djelo, dolazi do pravog smisla čime je implicitno pokazano da u osnovi te takozvane stvarnosti, realiteta, stoji čin, djelo, da bi nje uopće bilo, kao nešto. Dakako, već mišljeno time, proizvedeno. Stvarnost nije puka danost, ili zbiljnost. Zbiljnost zbilje ne ukazuje na danost zbilje, nego na proizvedenost. Zato i taj pojam stvarnosti u našem jeziku treba prevesti pojmom zbilja – pa onda i vama ja kao filozofima preporučujem da upotrebljavate taj pojam – a bit zbilje je zbiljnost, u našem jeziku, čime se smisleno ukazuje na zbivanje ili događanje, a ne ostaje se pri pojmu stvarnosti, koja

dolazi od stvari kao gotovosti ili naravno, po-Bogu-stvorenosti, kao u skolastici. Tada taj pojam zbiljnosti, kao biti zbilje, primjereno odgovara i njemačkom pojmu *Wirklichkeit* upravo u pravom filozofijskom smislu.

MIKULIĆ: Uz cijeli ovaj pasus moram primijetiti: kao što Nietzsche moral naziva “Kirkom filozofa”, čini se da to vrijedi i za etimologije. To je jedna nerefektirana i nekritička heideggerijanska crta kod vas koja me uvijek iznova jako čudi, a treba se bojati etimologija čak i kad su točne. Jer i tada, one su samo znanstvene pretpostavke i interpretacije ukoliko imamo dovoljno jezično-historijskih potvrda; za filozofsku argumentaciju, osim ako ona nije pojmovno-historijska, one mogu biti samo ilustracije i sugestije, a ne evidencije. No, da budem konkretan. Riječ “zbilja” svakako je etimološki vezana za glagol *biti* (sufiks *z-* nastaje jednačenjem po zvučnosti od *s+b*), i zato je upravo etimološki u koliziji s ovim što vi spekulativno argumentirate. To *s-* označava ili ukupnost onoga što se *z-bilo*, pa sad jest ukupnost nekog stanja (kao *collectivum* list-je) ili pak naznačava svršenost radnje (*s-bit* se, dogoditi se)! Istina, riječ *zbilja* u našem uhu svakako više navodi na “zbivanje”, za razliku od stvarnosti, ali podsjećam, s jedne strane, da je riječ stvarnost etimološki bliska stvaranju (dakle, *s+tvorenje*), a ne isključivo gotovoj stvari, u svakom slučaju bliža nego što je put od zbivanja po prirodnoj kauzalnosti do *zbilje* kao proizvedene po čovjeku; *zbivanje* i *proizvođenje* daleko su kao nebo i zemlja. Povrh toga, veza između toga dvoga, ako i postoji, sigurno uopće nije etimološki potvrdiva nego samo spekulativno, a za to nije nadležan rječnik nego mišljenje! Upravo to je razlog više da se radije ne oslanjamo neupitno na etimologije ili da budemo krajnje oprezni!

Nadalje, a to se sad tiče prethodne etimološke pretpostavke: istina kao istost, od isto. Točno je, ili da kažemo istina je, da je istina srodna, zapravo etimološki ista s riječju *isti*, ali smisao toga izraza nije “isti kao”, dakle ne usporedba, adekvacija, korespondencija itsl.!!! Smisao je identifikacija: riječ ‘*isti*’ je “zamjenica identiteta” (v. P. Skok), kao lat. ‘*idem*’, ‘*ipse*’, a u pridjevskoj upotrebi staro značenje je kao latinski ‘*verus*’, ‘*purus*’. Zato ‘isto’ ne smijemo čitati *isto kao*, nego – a to važi i

u zamjениčkoj i u pridjevskoj funkciji – moramo čitati isto to, dotično, ono sâmo, pravo, autentično. Taj široko, sveslavenski i praslavenski potvrđeni smisao podržava davnašnju pretpostavku o etimološkoj vezi s glagolom biti, pa bi *isto* (u kojem se *is-* tumači kao niži prijevoj od indoevropskog korijena *es-*, lat. *es-*, gr. *es-*, sk. *as-*), koji daje naše *jesam* (*jesi, jest*). Tako bi dakle praslavenski pridjev *isto* bio nasljednik indoevropskog participa **s-e-to*. Iako se to u historijskoj filologiji smatra samo najprihvatljivijim tumačenjem, za filozofiju se otvaraju posve nove smjernice za kritičko ispitivanje jezičnog materijala. Veza između *isto, istina* i *jest* upućuje na veritativni smisao apsolutne upotrebe 3. lica jednine od *biti*: to je ono obično *jest* ali i Parmenidovo *jest=postoji=istinito je=mora biti* (u svim “filozofskim” jezicima: hr-sr. *jest*, gr. *esti*, lat. *est*, sk. *asti*), što potpuno izbacuje iz igre adekvaciju. Adekvacija ili korespondencija kasniji je filozofsko-teorijski doprinos, čak puno kasniji od Platona i Aristotela iako se baš njima pripisuje, a sad znamo ili imamo razloga da mislimo da je adekvacija kriva teorija istine čak i etimološki gledano! Tim više što je riječ *etymos* etimološki isti s našom riječju *isti* (u starijoj literaturi, kod Homera, Hesioda i Parmenida, ali i kasnije, nalazimo *etymos* i *etêtymos* kao termine za istinit, pravi, a oni su to i etimološki, pa tako možemo reći: “etimologija” je i etimološki isto-slovlje ili čak istino-slovlje).

Sad možemo reći, nisu naši Hrvati i Slaveni bili baš tako dobri teoretičari adekvacije, kako ste naprijed šaljivo rekli, a čini se da jako dugo u historiji uopće nisu bili nikakvi teoretičari istine; to je indoevropsko jezično nasljeđe, a teoretičari su bili Indijci i jonski Grci. No, kako god bilo, tek sad i ovdje možemo mirne duše reći ono što ste prethodno govorili, naime da mi imamo “bolji jezik” od Nijemaca, jer već sâmo etimološki materijal nudi ono za čim je Heidegger tako naporno tragao: za vezom između bitka i istine u grčkom. (To su mu doduše jednom rekli profesori Petrović i Pejović, a rekao mu je to isto i Parmenid s dvije riječi: *alêthés=eón*, iako bi bilo dovoljno da je rekao samo *eón* ili samo *etymos*). U sanskrtu je to čak još puno pregnantnije, tamo je samo jedna riječ: *sat*, odn. izvedenica *satya*.

No, kao filozofi nismo s tom etimologijom ujedno došli i do rješenja i izbavljenja nego samo do drugog problema: ako smo se spasili od istine kao adekvacije, pali smo u istinu kao “jistinu” ili “jest-ost”, istinu kao bitak ili metafiziku, kako biste Vi rekli. Ipak, za kompenzaciju, ta priča je daleko zanimljivija od “adekvacije” i, čini mi se, otvorenija prema vašem nastojanju oko kritike metafizike “bitka”. Naime, istina nije naprosto istost-s-bitkom ili jestost-u-bitku. Tome nas je već naučio Platon u *Teetetu* i *Sofistu*, obračunavajući se s eleatizmom. S druge strane, istinu ne moramo reducirati niti samo na tzv. “rečeničnu istinu”, *logos apophantikós*, kako je navodno, prema Heideggeru, učinio Aristotel naučrb razumijevanja *alêtheie* kao praisvornog raskrivanja. Treće i plodonosnije rješenje leži, po mome mišljenju, u performativnom shvaćanju jezika koje povezuje oba prethodna; ono počinje od toga da je veritativni aspekt u apsolutnoj upotrebi “jest” uvijek dan samo s aktom iskazivanja koji pripada subjektu: imenovanje, simbolička proizvodnja, prisvajanje. Tu smo dakle odmah kod Hegela koji i u *Fenomenologiji* i u *Jenskoj realnoj filozofiji* i u *Logici* uči da jezik nije samo treći, verbalni dodatak stvarima poslije mišljenja, već je medij konkretnog općeg, ono između, “otapalo” poput vode bez kojeg ne postoje ni stvari ni mišljenje.

DIJALEKTIKA, TOTALITET, DOVRŠENOST

KANGRGA: To je dakle, ako to sad ponovimo s Hegelom, ta tzv. znanost iskustva svijesti u njezinoj historijsko-filozofijskoj genezi, naravno, u kojoj već, in nuce, leži pretenzija – sad to moramo reći – na dijalektičku sveobuhvatnost i, s tim u vezi, zaokruženost. Ima jedan moment, ne samo Hegelov, naime, nije on to nikad ni rekao, nego po drugoj liniji, gdje Marx u spomenutom pogovoru drugom izdanju *Kapitala* ističe najdublji smisao dijalektike, pa je naziva revolucionarnom. Dijalektika, međutim, nikad nije bila niti kod Hegela niti uopće revolucionarna jer je zapravo paslika, zapravo produženje metafizike. I zato, pretenzija na sveobuhvatnost, na što onda Hegel i završava, jeste zapravo jedan metafizičko-dijalektički zaokruženi gotov sistem. A to nije bila pretenzija Hegelove misli, koji upravo insistira na procesualnosti, a ne na gotovu

sistemu ili rezultatu, kao gotovu proizvodu. Dakle, sistemu što ima da se kasnije u djelu i pod tim naslovom, pojavi i pokaže.

Evo gledajte, *Enciklopedije filozofijskih znanosti*. Pa, to nije kao da sad imate nekakav leksikon, pa ćete čitati što je tko rekao? Hegel pod time zapravo misli ovo: time ja obuhvaćam sve što sam do sada rekao a, naravno, i sve što su drugi rekli. Ali, time je onda stvar gotova. Hegela kritiziraju mnogi kritičari, pa čak i Bloch i neki drugi, za to da je sâm sebe, svoju filozofiju, nazvao apsolut, zaključenošću, ono najbolje, najviše, i tako dalje. A ja mislim da je Hegel imao pravo u tome. To bi morala biti jedna nova historijska, ili bolje reći: povijesna okolnost, da se nadmaši Hegelova misao, što znači, čitava klasična njemačka filozofija. A gdje toga ima? Ne samo što je on bio “lipsali pas” kroz cijelo 19. stoljeće, nego što imamo mi danas? Pa kakvi su to danas filozofi? Neću sad biti pregrub, je li, ali, Hegel ima pravo da kaže: to što sam ja napisao, najbolji je vrhunac i, možemo reći, kraj, tako dugo dok se ne pojavi netko tko će nadmašiti to. Ali do sada se to nije pojavilo.

Dobro, prema tome, ta gotovost, zaokruženost u tom je kontekstu, s Hegelove strane opravdana, jer zaista je to najviša misao, vrhunac misli u čitavoj historiji filozofije. To se ne može negirati. Čak, ako sad idemo na ovo što smo tu tobože malo kritički rekli, “enciklopedija” jeste sveobuhvatnost te misli, od početaka njegova vremena. Naravno da tu, u tom kontekstu, treba biti naglašeno, da Hegel primarno ima u vidu europsku filozofiju, od stare Grčke do svoga vremena. On o orijentalnim – recimo to tako – filozofijama, religijama i tako dalje, reflektira tek u svojoj *Filozofiji povijesti*, ali bez pretenzije da to stavi u *Historiju filozofije*. Dakle, on misli upravo na zapadno-evropsku filozofiju od stare Grčke, i tu on prati filozofe, od početka, od Talesa pa sve do njegova vremena! U tome leži ovaj pojam “enciklopedije”, ako se uzima kao gotovost, završenost, i ujedno prva i glavna i, možemo reći, najveća protivurječnost ove Hegelove misane koncepcije koja želi da bude i povijesno otvorena, pa u tom kontekstu revolucionarna, pazite dobro, i procesualna i razvojna i, da kažemo tako, pokretna, a da istodobno već unaprijed smjera na gotovost, zaključenost sistema – sad možemo kazati – u posvemašnjoj

metafizičkoj, kategorijalnoj, pojmovnoj pokrivenosti i dovršenosti svega što jest, naravno, u horizontu filozofičnosti.

MIKULIĆ: Meni se čini da vaš zaključak o dva dispartatna ili proturječna motiva kod Hegela povlači daljnja pitanje, jer počiva, rekao bih, implicitno i nesvjesno na mijenjanju stajališta, s unutrašnjeg na izvanjsko, s rezultatom da Hegel, kad hoće imati i sistem i proces, proturiječi samome sebi. Ako sistem, kao što ste rekli, znači sistematičnost, tj. povezanost, onda je ovdje još nužan pojam cjeline, cijelog, a to je koncept koji se oslanja na povezanost stvari iznutra, a ne gotovost, dovršenost; povezanost je unutrašnja perspektiva koja ne završava nužno konačnim oblikom nego može biti potencijalno beskonačna (tako se npr. mreža može uvijek dalje plesti), a gotovost je izvanjska, kao i “potpuno”; samo netko izvana “zna” ili odlučuje sukladno nekoj svrsi da (li) je nešto gotovo i potpuno, a onaj tko je unutra, taj ne zna.

Da Hegel nije pomišljao na cjelinu, tj. na unutrašnje veze, povezanost, prema svrsi, postao bi prvi pred-postmodernist, mislilac beskonačne diferencije, raz-množavanja mišljenja, dia-lektiziranja (što su romantičari, kao Schleiermacher, napravili od Platona), a upravo je cjelina ono što sprečava tu lošu proliferaciju i mračnu beskonačnost. Riječ je dakle o konceptu cjeline, o filozofskom projektu, a ona je nužan logički moment koncepcije procesulanosti, ukoliko je ona dijalektička, a ne metafizička. Inače, bez toga imamo beskonačni progres ili zapravo regres, padanje. Cjelina znači sistematičnost, povezanost, prijelaze, relacije, dakle, koherentnost, a ne fragmentarnost, i upravo to je ono što je napušteno odmah u kasnoj romantici pa preko Nietzschea do “postmodernista”. A povezanost je upravo “samo” suvislost, kako ste rekli, ona je filozofska stvar, a dovršenje ili “realizacija” cjeline, ili tzv. ozbiljenje izvan misli, to dovršenje nije, kao prvo, ničim zajamčeno, jer duh mora stalno raditi, i drugo, nije kod Hegela ni mišljeno kao izvanjsko dovršenje. To je Marx nadodao, ne može se filozofija ozbiljiti tako da se prethodno dovrši iznutra, do-misli, to je nekakav kabinetski um; tek je vanjsko ozbiljenje u svijetu zapravo unutrašnje do-vršavanje jer filozofija-misao-spekulacija

mora i svijet već integrirati ili preraditi da bi stvorila koncept cjeline, i upravo je taj odnos unutrašnje-vanjsko ne-završiv proces, on je uopće glavni dio ili “stvarnost” one cjeline.

Dakle, ja mislim da je to Hegel: cjelina nije cjelina zato što je u njoj sadržano sve što je ostvareno-proizvedeno, sav bitak, nego zato što u sebi sadrži još i taj proces proizvođenja-mišljenja, ona “idealna” strana, kako kaže Schelling, koja probija granicu iskustva ili poznatog. Zato, “cjelina” je totalitet kao povezanost i međusobno prelaženje teorija-praksa. Pa i proizvođenje, proces, stvaranje, događanje i to su neke “stvarnosti” svijeta, njih ne čine samo gotove stvari i rezultati! I tu smo na početku “kruga” ili u srcu enciklopedije, ona je spekulativni projekt iako se prikazuje “puko filozofijski”, kako Vi kažete. Ali zapravo se nikako drugačije ni ne može prikazati! Da bi se “ozbiljila” u tom smislu, treba doći “Napoleon” ili “svjetski duh na konju”. No, tek to je katastrofa, jer kad bi došao Napoleon, to bi bilo izvanjski moment, prisila, nešto heterogeno, tuđe! Zato su uprskali stvar svi koji su za filozofiju tražili političku pomoć – od Pitagore, Platona, Aristotela... pa i Fichte sa svojim masonima, pa onda Heidegger s Hitlerom, pa i dugogodišnja šutnja marksista poput Blocha o Staljinu, ili današnja šutnja “liberala” o užasima novog, postindustrijskog, “čisto”-financijskog kapitalizma.

POJAM DUHA I POVRATAK MUDROSTI

KANGRGA: Na jednom mjestu, ne znam sad da li u *Filozofiji religije* ili gdje, Hegel pravi ironičnu primjedb u tome kako ljudi, prosječni, pa čak i neki filozofi, sebi zamišljaju taj pojam duha, pa kaže: to vam je “poput magle nad mirnim jezerom”; ta magla je taj duh. A zapravo, duh je, sad ćemo to reći, čovjek na djelu! Eto! Cijela historija ide tim putem. Duh je sam svoje vlastito djelo ili nije ništa. Inače je ili brbljarija, pričanje ili zaobilazjenje.

Kad već to govorim, to mi je asocijacija na ono što ja vama kanim govoriti, gdje je mene Hegel zaveo. Upravo s pojmom duha. Duh je, doduše, za njega sveobuhvatnost. Hegelu ne bi palo na pamet da bi ono praktičko izbacio van! Upravo to je duh: svoje vlastito djelo! Ali zašto on onda tamo – reći ću vam to, tamo u *Logici* – ne insistira na produkciji koja

omogućuje taj duh nego ostaje u sferi duha, pa se onda to uvijek može shvatiti jedino u sferi filozofske, spoznajno-teorijske pozicije!? Ja sam nasjeo na to, interpretirao sam ga u spekulativnom smislu, a on je možda ipak mislio čisto filozofijski ili jedino tako! I zato sam to nazvao tako da je on mene zaveo.

Ja sam tu imao u vidu da bi on vjerojatno mislio, naravno, ne isključiti te praktičke momente, jer njemu to nikad na pamet ne pada. Najbolji je primjer, pazite, kad već govorimo o *Fenomenologiji duha*, pogledajte malo IV. glavu *Fenomenologije*! Cijela historija, rekli smo, ide na to, ne identificirajući ono što se naziva praksa. Nego tek Hegel u *Fenomenologiji duha*, 1807., ukazuje na ono što nikad nije bilo primjereno ni pripadno onome što se naziva “praksom”, naime, ono što se ujedno naziva duh! Dakle, ali ostajući pri tom pojmu, ako se ne re-interpretira i produbi upravo to, da se insistira da Hegel zaista pod time implicira cjelokupnost toga, pa prema tome i cijelu produkciju. Ali meni je bilo malo čudno da on ne insistira na tome, recimo, baš tamo u *Logici*. Jer, da bismo došli do duha, to je Fichte pokazao na svoj način, mi moramo početi od produkcije ili samoprodukcije, ili takozvane *Selbsttätigkeit*, samodjelatnosti. Hegel, dakako, nije dovršao, ali, dok insistira na duhu, a ne kaže ono što treba reći i što je već naglašavao na drugom mjestu, to je propust. Tu je taj moment u *Logici* gdje je on mene zaveo pa nije više moj “školski drug” nego je to sad Fichte!

Kad to kažemo, a sad govorimo o *Fenomenologiji duha*, već na prvim stranicama, ta *Fenomenologija* koja ima, kako bi se reklo, svoju osnovu, koncept, pravac, i tako dalje, još od Fichtea, on odmah prelazi na filozofiju, napušta spekulaciju i dolazi na filozofsku poziciju. Ja sam čak napisao da je to gotovo sramota! Pazite, kad se govori o pojmu mudrosti u staroj grčkoj filozofiji, onda je tu već implicirano da su stari Grci kao mudraci – ima ih puno, nije samo sedam – mislili uvijek nerazlučivo jedinstvo teorijsko-praktičkog! Prema tome, sad Hegel kaže ovo, pazite, i čak upotrebljava, analizira pojam *philo-sophia*, pa kaže: pa, nije nama više stalo do toga *philo-*, do ljubavi, nego hoćemo... – pa umjesto mudrost kaže znanost! Pa to ipak nije isto! Ako je znanost isto što i mudrost, onda dobro, onda ćemo

se dogovoriti, ali pojam znanosti ima sasvim drugo porijeklo i smisao! *Wissen, Wissenschaft!* Pazite, znanje je uvijek znanje poznatoga, gotovoga, danoga. Ja znam to i to, i ne reflektiram dalje odakle, zašto, i tako dalje. Prema tome, znanost uvijek ostaje u tom horizontu. A to ne možemo uzeti kao podudarnost s pojmom mudrosti. Hegel falsificira pojam mudrosti.

MIKULIĆ: Ovdje ponovo moram protestirati, kao na početku Vaših predavanja, da se, kad je riječ o interpretaciji arhajske “mudrosti” i identificiranju znanja kao “znanja poznatoga”, svrstavate *nolens-volens* u razred heideggerijanaca jer mislim da reducirate mnogo toga i, osobito, zanemarujete ono bitno za Hegelovu poziciju, a to je Aristotelovo stavljanje mudrosti iznad teorije u VI. knjizi *Nikomahove etike!*

Mislim da najprije treba reći ovo, makar će zvučati malo rogobatno: nisu ti stari mudraci ništa mislili, osobito ne odnos teorije i prakse, nego su smišljali rješenja tekućih, aktualnih, pozitivnih zadataka-problema: zakoni, vladavina, ratne kovačnice, svetkovine i recitacije, zdravlje. Nikakvo jedinstvo teorijsko-praktičkog nisu oni mislili, niti su imali čime misliti, niti su znali za to! Za to je tek trebalo postati teoretičar, trebalo je prvo na neki način praktički postati apstraktnim teoretičarem da bi se došlo do pitanja teorije-i-prakse! Naime, teorija je ta koja tematizira praksu, a obrnuto ne (znamo da tzv. praktičari preziru teoriju, premda i sami teoretiziraju). To teorijsko pitanje o odnosu teorije i prakse postavili su najprije donekle Heraklit i potom Parmenid, svaki na svoj način, s oprečnim pristupcima i različitim rezultatima, no zajedničko im je apstrahiranje od vladajućeg modela mudrosti! Tek Sokrat je to doveo na razinu eksplicitne refleksije i njezine neposredne primjene, s onim “Znam da ništa ne znam”. Oni stari, pred-filozofski mudraci bili su više-manje “seoski” mudraci, kakvih imamo od Azije, preko Afrike, Balkana, Skandinavije do sjeverne i južne Amerike, pa natrag do Australije, kod Aboridžina, da ne zaboravimo taj smjer!

Ako je sad to za vas ideal-uzor spekulativnog jedinstva praksa-teorija, onda je to ipak regresija i, rekao bih, mala katastrofa refleksije. Ali prije toga treba reći: čak i za taj i takav ideal kao ideal bilo je potrebno 2500

godina rada teorije da se do toga uopće dođe i da se to shvati! Ne može spekulativnost biti nesvjestan, spontani, neposredni akt nekog umijeća, a *sophia* je prije svega i oduvijek bila umijeće, majstorstvo, ono narodsko “znanje-imanje”, ili kako se kaže srpski: “umenje”! Mi kasniji, moderni itd. osuđeni smo na znanost u smislu historijskog iskustva teorije, mi to više ne možemo isključiti i vratiti se zanatstvu. Zato je i Aristotelova *sophia* u *Nikomahovoj etici* bila viša i drugačija od stare mudrosti, ona sad uključuje iskustvo teorije! Na onaj “majstorski”, zanatski, obrtnički model mudrosti vratio nas je regresivno i kulturno-pesimistički Heidegger u onom spisu o Van Goghovim “cipelama”, *O biti umjetničkog djela*. Sve to je pozadina s onim Hegelovim apelom “Hoćemo opet mudrost, a ne ljubav”; on od mudrosti hoće apsolutnu znanost, a ne samo umijeće kao neposrednost znanja! I zato – a to ste u izlaganjima o Fichteu potpuno preskočili – Fichte je taj koji prije Hegela, sa svojom “*Wissenschaftslehre*” postavlja taj zahtjev za povratak k “znanosti” umjesto samo “ljubavi za znanje”, jer je sad pod novom, obuhvatnom znanošću mišljeno to jedinstvo teorija-praksa koje vi stalno evocirate, ali vas iritiraju riječi poput “znanje”. I konačno, *Wissenschaftslehre*, da to usput kažem, taj prijevod “nauka o znanosti” koji i Vi koristite, nije po mome mišljenju posve dobar: to nije neka nova “nauka” u smislu novog specijalnog znanja o nečemu, dakle, sad nauka o znanosti poput neke teorije znanosti (pa bi se onda npr. na srpski moralo prevesti nauka o nauci, jer na srpskom se i *Lehre* i *Wissenschaft* prevode kao nauka, pa se onda ipak kaže “učenje o nauci” da se izbjegne pleonazam). Mi moramo to razumijevati dosljednije i fidejanski ali i vodeći računa o značenjima tih termina iz onoga vremena: *Wissenschaftslehre* je nauk znanosti gdje je *Lehre* nauk u smislu naukovanja, dakle stjecanje iskustva u nečemu za život, učenje ujedno kao *Lebensform*. Jer, “in die Lehre gehen” tj. “ići u nauk(ovanje)”, kao ono Goetheovo, *Lehrjahre-Wanderjahre* [godine naukovanja, godine lutanja], *Wissenschafts-Lehre* kao z(a)natstvo znanosti, *Wissen* kao *Wissenkönnen*=*Kunst*; u hrvatskom, kao i srpskom, postoji još i direktna etimološka veza između *zanat* i *znanje*, oni su doslovno etimološki isti! Dakle, *Lehre* je nauk u smislu prakse toga što treba naučiti, tj. prakse

“znanstvenog” znanja, dobivenog spekulativnom moći koja je postala moguća nakon toliko dugog iskustva i lutanja s teorijom! To je sve kod filozofa poteklo iz istog izvora, kao i Goetheove *Lehrjahre-Wanderjahre*, obrazovanje [*Bildung*] kao naukovanje života!

Dakle, upravo se sad radi o tome da mi moderni ne možemo, ne trebamo i ne smijemo uzeti tu nediferenciranu podudarnost s pojmom mudrosti kao svoj ideal, jer to je model svijest=polis, time se odbacuju hiljade godina obrazovanja-formiranja-odgajanja svijesti za samosvijest! Podsjećam ponovo, Heidegger nas je vratio na tu obrtničku, zanatlijsku, malo-građansku, “handwerkersku” mudrost grčkih mudraca, i to ne tek kasni Heidegger nego već u *Bitku i vremenu* on govori o tome, s analizom predručnosti (*Vorhandenheit*, a riječ je zapravo o nazočnosti, prisutnosti, prezenciji) i priručnosti (*Zuhandenheit*, što je zapravo hermeneutički eufemizam za instrumentalnost)!

Suprotno tome, Hegelova *Wissenschaft* je premašivanje toga seoskog horizonta mudrosti, ona je produžetak-nastavak-sistematizacija Fichteova projekta *Wissenschaftslehre*, a to znači: spekulativno znanje koje je praktički zbiljsko, tj. praktički karakter povijesno samoosvijestjenog subjekta koji dolazi do svoga vlastitog spoznavanja-proizvođenja; *Wissenschaft* je dakle spekulativno zadobiveno, proizvedeno znanje o samome sebi koje je ujedno i proces povijesnog samoproizvođenje, uključujući znanje historijskog procesa znanja, kroz epohe. A teorija se morala implicitno, kroz historijski proces, odvojiti od prakse, bolje rečeno iz prakse, da bismo ponovo – ali sad eksplicitno i kao da je po prvi puta – uopće došli do pojma prakse. Što znači, bez teorije bismo samo lupali kamenom po drvetu! Razlučivanje, unutrašnje cijepanje prvotnog jedinstva, izdvajanje i osamostaljivanje refleksije, nužno je da bismo uopće došli do svijesti o nečemu i o ničemu, a to znači i do sebe kao predmeta, što znači do samo-znanja. Ono Sokratovo “ništa” jest to sebe ili otvaranje-uspostavljanje “sebe” kroz uspostavu čistog odnosa predmetnosti, odnosa koji dobivamo totalnom negacijom svega. Njegovo ‘ništa’ je negacija svega, apstrahiranje od predmeta kao takvog i oslobađanje čiste predmetnosti, intencionalnosti.

NIŠTA KAO SAMODJELATNOST

KANGRGA: Dakle, za metafizičare je ovo (Hegelovo) *Nichts* skandal, misaoni, a ne znaju da zapravo tako žive, po tom *Nichts*. A naročito je bitna i osnovna Hegelova teza da je bitak – pazite, to je nešto za što se metafizičarima kosa diže na glavi – bitak i ništa jeste jedno te isto. Pazite, to je rečeno u singularu, a ne u pluralu: jesu. Kad bi on rekao “bitak i ništa jesu...”, onda bi on stajao već – ne više na spekulativnoj poziciji Fichteovoj, nego na onom takozvanom jedinstvu razlika, i tako dalje, dakle još uvijek u dimenziji filozofičnosti. Prema tome, bitak i ništa jest jedno te isto. Pa samo u odnosu bitka i ništa postaje ono što on (Hegel) ima kao treće – postajanje! A ne može iz bitka postati ništa! Cijela stara grčka filozofija ne dolazi na kraj s tim problemom. Misli se, pa samo iz ovoga što je tu može nastati nešto, pa onda imate ono: *ex nihilo nihil fit*. Iz ničega ne postaje ništa! Pa zašto bi, veli Hegel, uopće trebalo postajati, ako već nešto jest. Prema tome, po bitku nema postajanja, jer bitak je rezultat postajanja ili *fixum* dobiven zaustavljanjem ili apstrahiranjem od procesualnosti, povjesnosti, dakle, upravo razvojnosti i mogućnosti, produciranja... Ništa je ovdje shvaćeno, pazite dobro, kao stvaralački čin, ništa je na početku svijeta kao taj stvaralački čin. To ga je Fichte podučio! Ništa je tu samodjelatnost, ono Ja. Pazite, to je interesantno, sâm Hegel to kaže: Ja? Što je Ja? Apsolutni negativitet.

MIKULIĆ: Vi ćete se jako iznenaditi ako vas sad, kad opetovano kažete povodom Hegela i njegova odnosa s Fichteom, “Ništa je na početku svijeta”, a s obzirom na Hegelov stav isključenja indijske filozofije iz obzora povijesti, o kojem ste ranije govorili, upozorim na najstariju filozofiju uopće. Za razliku od ranogrčke filozofije, stara indijska “misao” o početku svijeta, u najstarijim pjesmama *Rgvede*, poznaje ne samo borbu koncepcija “ili bitak ili ništa”, nego nešto puno spekulativnije: ono “ni bitak ni nebitak”, to vam je ona slavna *Himna o postanku* (RV x, 129), kako je preveo Veljačić. No i tamo je onda, u daljnjem razvoju filozofije, pobijedila koncepcija bitka, kao i u Grčkoj, s istim pitanjem, kako bi iz ničega moglo postati nešto, jer to nešto jest a ništa nije. To je

očito lakša, konformistička solucija za mišljenje. Ali vrlo rano javila se razrađena i specifična koncepcija da je na početku ništa, a ne bitak: u *Brhadāranyaka-upanišad*, IV.1.1 kaže se da je “ono prvo najprije ništa”, a onda to ništa postaje nešto, ali ne tako da emanira, kako se uobičajeno zamišlja i objašnjava postanak svijeta sve do novoplatonizma, nego tako da postavlja-stvara odnos prema sebi. Naime, tamo u upanišadi, ono sâmo sebe postavlja, ono kaže: “Ja sam to”. Dakle, Ja se uspostavlja-identificira kao neko ni-što, u odnosu na sve drugo koje je nešto (bitak, sk. sat), ali vidimo da to navodno *ništa* zapravo ima sadržaj: to je akt samouspostavljanja koji se potvrđuje-identificira samoimenovanjem-samozadobivanjem. Taj akt samo-spostavljanja njegovo je uspostavljanje “identiteta”, i tek onda slijedi sve drugo iz njega. (Udvaja se iznutra na duh-prirodu, muško-žensko, kao principe, pa onda na prirodne oblike tj. konkretni bitak, sve postojeće, stvoreno, rođeno: životinje, biljke, kamen, čovjek... pa se onda čak izričito i naglašeno kaže da se i empirijski čovjek iskazuje i identificira kao “Ja sam taj i taj”, dakle po analogiji s onim pra-prvim.) Taj početni moment je kasnije u tzv. klasičnim idealističkim sistemima vedānte obrađeno u metafizičke pojmove. Upravo ta kasnija, metafizička verzija ove rane, performativne verzije priče o samouspostavljanju Ja kao početka svijeta bila je poznata u Hegelovo doba preko prijevoda. *Upanišade* su bile prvo prevedene na latinski iz prijevoda na staroperzijski, svi Hegelovi prijatelji su to čitali u ono doba, braća Schlegel, Wilhelm von Humboldt, i osobito Hegelov neprijatelj Schopenhauer, a posve je vjerojatno da je za to čuo ili mogao čuti i Fichte.

Onda je, kao što i sami znate, upravo zbog te “graje o indijskoj mudrosti” Hegel odlučio da uvrsti svoja razmatranja o tome u *Predavanja iz povijesti filozofije*, kako izričito kaže u 3. izdanju, pa onda prosuđuje o indijskim skolastičkim sistemima. Ali, mora se reći, i to je vrlo važno: usprkos negativnom stavu, Hegel je tu krajnje korektan, jer, kako veli pošteno, prosuđujemo “prema našem sadašnjem znanju”. Sad, neovisno o pitanju što je i koliko Hegel, pa i Fichte, zapravo poznavao od arhajskog materijala indijskih filozofija (upanišade su sa sanskrta prevedene na

njemački tek poslije Hegelove smrti, to je bio Paul Deussen, *Die Fünfzig Upanishads*), to pitanje stvarnog historijskog znanja zavrđuje i zahtijeva posebno filološko i idejno-historijsko istraživanje, no ovdje je napeto ono što Hegel vjerojatno nije znao.

Naime, dok tamo u upanišadi početak glasi: ništa-Ja-svijet, ovdje je kod Hegela bitak-ništa-postajanje. Ključna razlika nije toliko u sâmom prvom članu (tamo ništa, kod Hegela bitak), nego u drugom članu: tamo stoji Ja a kod Hegela ništa. To Hegelovo ništa može imati nemetafizički smisao samo ako se ne shvati toliko u smislu apstraktnosti ili siromaštva odredbi samog bitka, što je jedan smisao kod Hegela za stav “bitak i ništa jest jedno te isto”; smisao postaje nemetafizički samo ako se to Hegelovo “ništa” shvati, da tako kažem, “upanišadski”, a upravo to je vaša interpretacija: kao ime za Ja u smislu “apsolutnog negativiteta” – dakle, ništa ili apsolutni negativitet mora biti sâm karakter onoga Ja koje negira sav ostali bitak, naime, ono kao princip nije njegov dio. Gledano iz Hegelova konteksta, to mu omogućuje Fichte, a to je točnije rečeno: “duh” i značenje Francuske revolucije. U upanišadskom kontekstu nema, dakako, Francuske revolucije, ali postoji čista revolucijska misao na samom početku svijeta, i to se sad mora uzeti doslovno! To je naime najstarije eksplicitno svjedočanstvo samo-refleksivnog ljudskog duha! Zato ono Fichteovo prvo Ja = Ja, zapravo još uvijek jako nalikuje na čisto spekulativnu (“indijsku”) koncepciju izvan historijskog konteksta; i Indijci znaju za prvotni identitet subjekt-objekt, brahman-âtman, u kojem se subjekt najprije shvaća u razlici spram objekta a potom objekt postaje njegov proizvod, proizvod subjekta. Zato bih se usudio “špekulirati” i reći da je Hegel zapravo preradio učinke Francuske revolucije u duh vremena, u duhovni-spekulativni princip negiranja bitka da bi se moglo osloboditi postajanje kao postajanje drugim. Hegel je, čini se, taj koji je pre-tumačio Fichteov *positivum* Ja=Ja u Bitak=Ništa, pri čemu je “ništa” djelatni princip zato što subjekt kao takav nije uopće moguć bez tog “ništa”, bez suspenzije i povlačenja “svega”; inače je subjekt samo jedan konkretni moment u poretku bitka tj. u poretku svega (‘tò pân’ ili ‘pânta tà ónta’).

Zato je i Sokrat, kako sam naprijed ovlaš natuknuo, prvi istinski subjekt, i prvi savjestan Grk, jer jer izgubio, otudio, apstrahirao “sve” i postavio se na “ništa”. Dakle, kao u upanišadi, gdje se ono prvo ništa samoidentificira kao Ja, naspram svega drugog pozitivnoga, što tek treba iznova proizvesti, tako je i Hegelovo ništa, kao ono drugo u nizu, ime za rezultat negacije kojom se uopće uspostavlja Ja. Zato mislim da je Hegel oštrij nego Fichte, a ne da ga je napustio ili izdao, kako Vi kažete. Kod Fichtea ne postoji to ništa; Ja je kod Fichtea djelatnost, samopostavljanje naspram ne-Ja, kao u upanišadi. Međutim, ovo “ne-” u ne-Ja, nije mišljeno kao ništa u smislu djelatnog principa, nego kao znak diferencije, dakle, znak postojeće relacije. Za Hegela je, naprotiv, akt negiranja bitka ono što pripada subjektu i što ga proizvodi kao subjekt; tamo je “ne” oznaka prirode, objekta, proizvedenoga, a ovdje kod Hegela to je znak duha, subjekta.

EUROPSKI DUH I TERORIZAM

KANGRGA: Pa ako govorimo – ja se sada moram korigirati – o “europskom duhu”, misleći na klasičnu njemačku filozofiju, koja je nasljednik Francuske revolucije, a pri tome o europskom duhu danas više ne možete ni govoriti, njega više nema, on je iščeznuo, pobjegao nekud u nepozato. Građani su zaboravili svoju budućnost, pa sad živimo u prošlosti. Eto, to je cijela priča! Prema tome, kad su me neki korigirali, imali su pravo, pa čekaj, Grga, pa šta ti sad hoćeš s tim tvojim europskim duhom? Doista, bili su u pravu! Njega nema! Ali ja nisam ni mislio na ovo sad tu! Nego sam mislio na klasičnu filozofiju i još na Marxa koji je to produbio do posljednjih konsekvencija. Dakle, da se razumijemo, to ćete naći ako čitate neka moja djela, onda ćete vidjeti, tamo imam cijele odjeljke na temu europskoga duha. Ako hoćete da ostanemo na srži toga, pa da ne eskiviramo, to možete točno detektirati u sadašnjem životu svijeta. Pazite ovo – bit, srž europskog duha je poštivanje čovjeka kao čovjeka. Čovjek kao čovjek, to vam je Kant. To se onda tamo zove “Universalisierung der Ethik”, univerzaliziranje etike. Po čemu? Više ne govorimo o ovom ili onom posebnom određenju, govorimo o čovjeku kao

čovjeku. Samo o njemu možemo govoriti kao moralnom biću. A pod time se misli – samosvjesno biće.

A sad pazite, ovo što se događa svaki dan, to nije taj tzv. europski duh! Naime, sjedneš u auto, žrtvuješ cijeli život, ti si samoubojica, dakle taj tip takozvanog terorizma. Premda su upravo Amerikanci (USA), i to ne tek danas, kao država najveći teroristi, koji za svoje neposredne materijalne interese teroriziraju i zlostavljaju stanovništvo duž cijeloga svijeta. Ali ovo sad, to se kod nas ipak ne događa, pazite, vi možete nekoga ubiti, ali da bi netko ubijao u ime – pazite, to je važno – nekog principa!? A znate koji je to princip? To sad nije šala: taj samoubojica je islamski odgojen na taj način da ako on pogine za dobro svojih, samoubojstvo, on ide u nebo, dobije četiri mlade zgodne cure i halvu! Ako mislite da je to šala, pročitajte, pa ćete vidjeti! Znači, on ide gore, njemu je tamo “bog bogova”! Ja sam puno puta mislio, pa, dečki imate pravo, ja bih isto volio biti siguran, ali nisam siguran, da sam mladi, onda možda još nekako, sad više ne bih baš... Četiri mlade cure dobije gore i još slatkiše ove kaj oni dobro prave, halva i to... Dobro, to je šala, ali to je antipod europskog duha! To znači poštivanje čovjekova života, čovjeka kao čovjeka i njegova života, pojedinačnog, njega kao čovjeka, evo to. To je bila nekada najdublja zasada europskoga duha koji se, naravno, sada ispoljava na drugi način, jer Bush čuva svoj život i svojih, ali uništava cijeli svijet za naftu, ali to je drugo. On sâm ne bi sjeo u auto da bi sam išao ratovati. Dobro, evo, to je to.

MIKULIĆ: Profesore, moram protestirati, ova Vaša opservacija nema samo za današnje uši nezgodan prizvuk “političke nekorektnosti”, ali to je za moje razumijevanje politička korektnost u diskursu društvenih znanosti manji problem, često je to samo obično licemjerje. Meni ne smeta vaša šaljiva retorika nego me više zabrinjava to što vi islamski terorizam reducirate na religijsko-folklornu dimenziju. Razlog tome je, čini mi se, vaše implicitna zamjena načela i maksime, koje inače striktno razlikujete. Ovo što ste opisali, taj “slatki život” u raju kao nagrada za sve muke koje sam proživio radeći za dobro muslimanstva, hrvatstva, itd. – a kad je o

tome riječ, evo, i ja se mučim s transkriptima Kangrginih predavanjima da bi “mladi Hrvati” u filozofskom seminaru mogli čitati autentična filozofska predavanja, pa se nadam da ću zato doći barem u raj kad već sigurno neću u Akademiju, kao Hyppolite za prijevod Hegela!

Šalu na stranu, mi znamo kako funkcionira to tzv. obećanje slatkog života: ono može biti i jest, u najboljem slučaju, samo utjeha za samožrtvovanje, tj. psihološka i moralna kompenzacija za gubitak života kroz samožrtvovanje za kakvu-takvu opću stvar, pa neka ona bude i “rodovsko-plemenska” stvar, kako vi često kažete, ili ona zajedničarska *cosa nostra*. Ali nipošto ta utjeha ili nagrada nije idejni pa ni ideološki razlog djelovanja. Pokretač djelovanja je i “tamo”, na Bliskom Istoku, kao i “ovdje”, u zapadnoj “političkoj kulturi demokracije” – volja za slobodom! A za to je – bez obzira što rezultat te volje može biti izbor ropstva, poput upravo modernih parlamentarnih demokracija, neoliberalizma, potrošaštva itsl., kao što je upravo iskustvo Zapada! – za to je sposoban svaki čovjek, u kojoj god i kakvoj god kulturi da živi i kakve god da su okolnosti u kojima živi! Samožrtvovanje možemo i moramo vidjeti kao onaj krajnji, posljednji ulog koji imamo u borbi za kakav-takav slobodni život, za princip slobode. U tom kontekstu principa i terorizma kao oblika političke borbe, sjetimo se Gavrila Principa, iako se on nije zato prezivao Princip.

Stoga taj islamski terorizam danas, barem principijelno, predstavlja jednoznačno političku borbu, koja je uostalom eksplicitno uperena protiv nove, globalne verzije imperijalizma. To vi doduše priznajte, ali samo preko kritike Busha, dakle *via negationis*, a ne i pozitivno, preko analize “njihovog” terorizma. Ako ste gledali Coppolin film *Kum* (II. dio), imate tamo istu situaciju, prije revolucije u vrijeme režima Batiste, kad Michael Corleone dolazi na Kubu da uloži u hotelski biznis, pa upadne u vojno-policijsku kontrolu na ulici s teororistima-samoubojicama. Kad mu kažu da se ne treba brinuti za svoje investicije, da su to samo teroristi, luđaci, koje “ćemo brzo srediti”, on veli: “Ako je netko spreman raznijeti sebe za neku ideju, onda je to puno više od običnog luđaka”. To je jednostavna ali kolosalna primjedba koju treba čuti!

Ne mislim da je išta jednostavno i nevino, ni borba za vjersku ili nacionalnu slobodu nije čista ili unaprijed isкупljena od grijeha svojim ciljevima, ali ipak vjerski fanatizam nipošto nije ni sva motivacija ni sav smisao islamskog terorizma! To je prije svega političko sredstvo, radikalno, ali političko, i ne možete muslimanima ili trećem svijetu općenito odricati političku dimenziju i svoditi je na religijsku. Zar partizanska borba, i prije NOB-a, nije bila “fanatizam” kad je trebalo minirati most ili prugu i pri tome nisi imao jamstva hoćeš li izvući živu glavu!? Samožrtvovanje je bilo ne samo implicirano nego se eksplicitno očekivalo! Zar to, u načelu, nije samo radikalniji oblik one devise da za slobodu čovjek nema što izgubiti osim svojih okova; to je samo dokaz da je ideja slobode vrijedna života! Oni koji vam kažu da “više nema europskog duha”, oni vam lažu: oni slave nestanak duha ali u svome vlastitom cinizmu, komociji i konformizmu, u kojem nitko – a najmanje cinično prosvijetljena “europska” inteligencija današnjice – nije spreman žrtvovati ama baš ništa od svoje komocije za tzv. ideale, a stalno se upravo intelektualci, i to “liberalni” predstavljaju kao žrtve, jer ih ometaju i sprečavaju “ekstremisti”. Zato, po njima, uvijek drugi trebaju platiti za njihovu komotnu poziciju inteligencije kao društvenog sloja. Sjetimo se samo kuknjave oko pogibije “naših dečkih” u Avganistanu! A prije toga, Nijemci, Talijani, Francuzi, kad su njihovi vojnici ginuli u tim “mirovnim akcijama”, od Hrvatske, Bosne, Kosova itd. Koliko god zvučalo sarkastično, tu moramo pitati – pa zar su ti vojnici bili poslani na ladanje!? Čini se da jesu! Sjetimo se samo što su radili ti vojnici na terenu – nisu čekali na “halvu” tek u raju, nego su silovali djevojčice i još ih ubijali po garažama, kao onaj drastični slučaj na Kosovu, nakon čega je jedan američki vojnik ipak osuđen za to. Postoji najnoviji izvještaj UN-a o raširenosti takvih seksualnih delikata mirnovnih snaga na terenu. Da ne spominjem onaj vrhunski skandal sa snimkama seksualnog nasilja mirovnih okupacijskih snaga nad “onim tamo” Arapima u Iraku!

Dakle, kad govorite o “europskom duhu”, ne želim to poricati, nisam cinični inteligent, ali ipak moramo voditi računa o “orijentalizmu” kao pratećoj sjeni toga duha. Sve ove perverzije mirotvorstva odaju

iživljavanje naših fantazija o *Hiljadu i jednoj noći*, uključujući i Vašu figuru “halve”! Podsjećam samo na epohalnu knjigu Edwarda Saida još iz 60-ih, *Orijentalizam*, koja je kasno recipirana i kasno prevedena kod nas, koja govori o orijentalizmu kao zapadnjačkoj proizvodnji ‘Orijenta’. Ona doduše nije ostala neosporena u svojim temeljnim metodološkim pretpostavkama, ali ipak je otvorila veoma značajnu kulturno-političku i ideološko-teorijsku temu.

Što se pak tiče vaše kritike Busha, vi kao da hoćete reći da je to samo izvanjska korupcija europskog humanističkog načela, a zapravo je to nažalost politička praksa koja djeluje iz načela europskog duha, tj. iz poštovanja ljudskog života! Tu nema nikakvog paradoksa, jer poštovanje života nije shvaćeno univerzalno inkluzivno već paradigmatički: ono što se poštuje kao univerzalno, to je “naš” način života, ali ne i život “drugih”; njihov stil života može se doduše uvesti kao egzotična forma, može se tolerirati do određene granice, ali nema sposobnost da bude univerzaliziran. To nam nije rekao tamo neki ideologizirani kulturalist, nego jedan Edmund Husserl, eksplicitno. Onaj isti Husserl koji bi, da nije na vrijeme umro, najvjerojatnije završio kao žrtva nacističkog stroja europeizacije. Zato, ono Bushevo “uništavanje cijelog svijeta zbog nafte” nije nešto “drugo” i minorno, nego je upravo to sad meritum stvari! On za naftu ili hegemoniju u svijetu ne žrtvuje “cijeli svijet” nego najprije, i najviše i planski, onaj “drugi” svijet, one druge kojima navodno donosi demokraciju. A zašto – da bi svojim, tj. nama “zapadnjacima”, osigurao komociju i demokraciju! Naravno da pri tome mora žrtvovati i svoje vojnike kao i svaki osvajač, ali, prvo, oni, kao, “umiru za demokraciju i slobodu” (tj. “američke vrijednosti”), pa onda nisu vjerski fanatici nego uvjereni borci za američku nacionalnu sigurnost. O tome je dovoljno vidjeti stari film Roberta Altmana *MASH*. Drugo, oni “čine sve da smanje kolateralne štete”, ali samo na svojoj strani – tako je po američkom ustavu američka vlada dužna spašavati život svakog Amerikanca bez obzira na cijenu koju moraju platiti drugi za to spašavanje. Nije važno koliko će poginuti lokalnog stanovništva, jer ionako je svaki potencijalni civil borac otpora i “terorist”, od “djeteta do babe”, kako se kaže.

Dakle, ako uzmemo, kako Vi kažete, da bi ljudski život bio najviša i univerzalna vrijednost, a ne sloboda, onda ne smijemo previdjeti najmanje dvoje: prvo, da se to prešutno uvijek odnosi na život “naših”, i drugo, strogo principijelno gledano, to načelo oduzima nam pravo na raspolaganje svojim životom i tijelom: samoubojstvo i pobačaj morali bi biti striktno i univerzalno zabranjeni, a ne samo parcijalno! Tu nas čeka kršćanska, točnije – katolička crkva! Ali ja imam ili, bolje rečeno, uzimam si pravo na samoubojstvo jer kao jedinka imam slobodnu volju, pa makar je to slabo, kako vi često kažete, ili samo apstraktno, slobodu koju mi nitko ne može oduzeti, čak i kad me porobi do krajnjeg stupnja. I baš zato što je ta sloboda volje moje unutrašnje, apstraktno načelo, ona proizlazi iz mog razumijevanja razlike između mene i svijeta!

Prema tome, mislim da objašnjenje o principu poštovanja života treba postaviti drugačije! Ono što je na samom životu više od samog života – to je odluka o životu, za koju postajem odgovoran onda kad uzmemo slobodu da o tome odlučujem. Sloboda života je to više od samog života, i ona uključuje suprotnost životu, tj. smrt, ona ih obuhvaća oboje! Zato mogu pogriješiti, i zato mogu postati i zločinac. Kad ubijam životinju za hranu, to ne doživljavam kao zločin, bez obzira na sve nove dileme, ali kad mučim životinju, to je već nešto posve drugo, i naravno kad ubijam ljudsko biće, uključujući i samog sebe, neizbježno je da upadam u etičke muke. Pa imperijalisti su morali prvo izmisliti da urođenici nisu ljudi nego divljaci da bi ih mogli ubijati, pa je tek nakon 300–400 godina došlo do isprike katoličke crkve za genocid nad američkim urođenicima koje nazivamo Indijanci. Zamislimo to – isprike za takva grozomorna, masovna, civilizacijska ubojstva, genocid, i to onda još samoisprika umjesto, ako uopće išta, molbe za oprost! I to ne molbe Bogu, nego molbe za oprost od današnjih nasljednika indijanskih naroda u Južnoj Americi. Crkva dakle sâm sebe ispričava i sâm sebi oprašta, dok istovremeno za tu istu crkvu ja kao osoba nemam pravo na samoubojstvo, nego je to “najveći”, neoprostivi, “griješ”? Pa zar ima goreg funamentalizma od crkvenog?! Tako se “moralna vertikala” propalog europskog duha, crkva kao čuvarica kršćanskog morala, pokazuje kao moralno perverznan poročni krug.

BESKONAČNA VRIJEDNOST INDIVIDUUMA

KANGRGA: Dakle, pazite što kaže Hegel: “Što se tiče slobode, to čitavi dijelovi svijeta, Afrika i Orijent, nisu tu ideju nikada imali i još je nemaju.” I pazite ovo, “... a Grci i Rimljani, Platon i Aristotel...”, dakle, sad ih je apostrofirao, najviše njihove predstavnike, “kao i Stoici, nisu je imali”. Što to? Pa slobodu, pojam slobode. “Oni su naprotiv znali samo to da je čovjek zbiljski slobodan po rođenju, kao atenski, spartanski građanin...” – dakle, ne i rob, rob je živo oruđe za rad, zar ne! – “ili jačinom karaktera”, na primjer, pa se onda kaže, i rob je slobodan u svojim okovima, kad postane onaj koji misli, ali slabo ti je to. Dakle, “...jačinom karaktera ili pomoću obrazovanja, filozofije”, pa je onda i mudrac slobodan kao rob u lancima, i tako dalje. “Ta je ideja ušla u svijet s kršćanstvom”, veli Hegel, “prema kojemu individuuum kao takav ima beskonačnu vrijednost” – ono što će se kasnije realizirati, ili bolje reći, odjelovati u realitetu, zbiljska, a ne samo misaono. Jer ako je samo u mislima slobodan, onda ti je to slabo. Može Kangrga biti jako velik mislilac i u mislima biti slobodan, a onda, kad se okrene oko sebe i živi u tome i tome, onda se može lako primiti za glavu! Dobro, utoliko se, s obzirom na ideju slobode kao sâme biti duha – bît duha, tj. čovjeka – modernog građanskog svijeta, Hegelov misaoni napor kreće u pravcu onoga što će on nazvati – a to je ono što sam prije rekao – beskonačna vrijednost subjektiviteta, znači čovjeka, i pravom subjektivne volje. To je ono što taj takozvani Orijent i stari svijet, i tako dalje, nema, jer se ne poštuje ono što se tu naziva čovjek kao čovjek. Pazite, beskonačna vrijednost subjektiviteta, dakle čovjek! Pa ništa drugo nije toliko vrijedno, u tome je cijela stvar.

MIKULIĆ: Uz ono što sam prethodno rekao, moram podsjetiti da ste sad izrekli nešto što je najprije rečeno upravo na “Orijentu”, i to u Indiji, a ne tek u kršćanstvu! Naime, ideja individualnosti ili beskonačne vrijednosti samosvjesnog pojedinca, došla je na svijet općenito, ali nije ušla u zapadni svijet specijalno, sa staroindijskom filozofijom upanišada. Pri tome nije riječ o teološkom određenju vrijednosti čovjeka, kao u kršćanstvu, pa čak ni apstraktno-metafizičkom, nego specifično antropo-centričnom.

Individuum nije shvaćen kao prirodan individuum, empirijski pojedinac, nego samo onaj čovjek koji se izbori za individualnost kroz samosvijest, refleksiju o sebi! Dakle, baš tako kako veli Hegel, iako to odriče Orijentu – “obrazovanjem, filozofijom, jačinom karaktera”. Samo takav ima “beskonačnu vrijednost”; nije svaki čovjek individuum, kao što nije svaki samosvjestan, nego u najboljem slučaju (donekle) svjestan. Za individualnost treba puno napora, ali ono što je univerzalna vrijednost u toj staro-indijskoj ideji jeste sloboda volje i stvarna odluka da se djelatno, svojim činom i izborom, negira sistem odnosa, konvencija ili društvenih vrijednosti (ono što zovemo “kastinski sustav”, ali ne samo to). I to nije samo ona tzv. negativna sloboda od, nego i pozitivna sloboda za – naime, za potpuno drugačiju stvarnu egzistenciju, i to individualnu, ali i za potpuno drugačije međuljudske odnose, dakle kolektivno. To je u indijskoj tradiciji dovelo, s jedne strane, do raspršenog individualizma (pustinjaci) ili do individualizma u samostanskim zajednicama, poput starobuddhističke, kao i u kršćanstvu sve do kapitalističkog protestantizma. Ali, istina je – nije dovelo i do političkog principa individualne slobode. On je i na Zapadu postao moguć, kako vi uvijek iznova s pravom ističete, tek s Francuskom revolucijom. Ali sad moramo primijetiti: i na Zapadu i na Orijentu imamo sličan idejno-historijski i realno-historijski razvoj – sve do Revolucije! Hegel ne opisuje dobro stvari što se tiče “orijentalnih despocija”, jer ih opisuje na najapstraktnijoj razini općeg modela; on griješi u tome što, za razliku od Grčke i Rima, gdje su neki slobodni po rođenju, dotle u Indiji od početka postoji model “beskonačne vrijednosti subjektiviteta” koja se ne postiže rođenjem nego negacijom-istupanjem iz kastinske pripadnosti. Ta negacija je svjestan individualni čin, on je motiviran idejom slobode individuumu na temelju svijesti o beskonačnoj vrijednosti! Naravno, kad to kažem, ne previđam da ta individualnost, iako je stvarno konkretna i opća, univerzalna i važeća za sve ljude, tamo ne postaje politički princip sve do Gandhija, kao što ni u Europi nije bila politički princip sve do modernih vremena, a i to više na razini idealne odredbe nego zbiljske i konsekventne prakse. Gandhi je iznimka u Indiji zato što objedinjuje i indijsku filozofsku i zapadnu političku tradiciju.

Naime, kao što rekoh, iako upravo Orijent od početaka filozofije poznaje eksplicitno upravo to, beskonačnu vrijednost subjektiviteta, čovjeka kao čovjeka, dobivenog kroz djelatno egzistencijalno oslobađanje od svih kastinskih spona, koji egzistira u istini koju je postigao vlastitim naporom, a ne u ovoj ili onoj religijskoj sekti, i koga upravo kao takvog svi poštuju i časte, i obični ljudi i kraljevi – tako, ima jedna formulacija za to, čak i u kasnijoj klasičnoj literaturi (u epu *Mahâbhârata*): ‘Na manuṣât śreṣṭhataram hi kinçit’, “jer, od čovjeka ništa slavnije nije...”. No, usprkos tome idealu na Istoku, Hegel je utoliko u pravu što je subjektivitet oduvijek već realiziran samo apstraktno, kao izolirani individuum! A taj “subjektivni moment slobode”, to je stanje evropske filozofije sve do Hegela. Tek moderno doba na Zapadu projiciralo je ideju općeg subjektiviteta – ali samo kroz događaj revolucije. To nije djelo sâme filozofije ili intelektualaca! Ako su prosvjetiteljski filozofi možda “mislili” revoluciju, znamo da je to bilo ipak samo u salonima i budoarima, i to uz orijentalnu halvu te kaficu i kakao iz zapadnih kolonija koje su pogrešno zvali “Indijama”.

MODERNO I POSTMODERNO

KANGRGA: Dakle, riječ je o onome što se mene tiče, što se na mene odnosi, pa i na sve drugo, to onda Hegel naziva modernim. Hegel u tome vidi modernitet. Već mu je Kant to sve dobro osvojio filozofski, u svojoj *Kritici praktičkog uma*, jer tu čovjek već dolazi do toga, kako se veli, da se postavlja na svoje noge i da suprotno onom kopernikanskom obratu, kako se obično govori, Kant ne pravi nikakav kopernikanski obrat, nego suprotno, ovdje se sad svijet okreće oko čovjeka, a ne oko Sunca. Sunce je moj objekt u tom smislu. To Hegel zove modernitetom. A što znači modernitet? Upravo to da je čovjek u svojoj ličnosti, u svojoj ljudskosti, sad možemo reći, ono najbitnije – sve se događa za njega i po njemu.

A sad imate te takozvane “postmoderniste”, je li! Taj postmodernizam ide na negaciju moderniteta u kojem je čovjek “središte svijeta” i svega onog najbitnijeg za njega – uključujući dakle to samoodređenje i odgovornost za sebe i za sve drugo. Pa, sad ja postavljam pitanje: što je

sad sve toliko važno ako nije važno za čovjeka. O čemu je onda tu riječ? Pa dobro, ako sad netko hoće iz toga praviti nekakve svoje karijere, neću vrijeđati, ali postmodernizam može biti samo negacija moderniteta. A to su već i Kant i Fichte, to je ta moderna, koja svojim pojmom i zbiljom znači ono što građanski svijet, naročito s Francuskom građanskom revolucijom, donosi sa sobom. To je onda poslije ta “sloboda, jednakost, bratstvo”, to su te parole Francuske revolucije, što je ostalo još do danas kao jedan apstraktum u zraku jer toga je sve manje u svijetu, dok ne dođemo u onu crnu rupu gore... tamo...

Građanski modernitet sastoji se upravo u tom samoodređenju. To znači ovdje ovo što Hegel govori, u pravu subjekta da, kako on kaže, u radnji nađe svoje zadovoljenje i samopotvrđenje. I tu počinje cijela priča. A to je, osim toga, jedna od bitnih – naime ne samo jedna od, nego upravo bitna osnova svega onoga što se može nazvati modernim pojmom demokracije, naravno, ako se gleda u njezinom najboljem vidu. Dakle, s ovim i ovakvim konkretiziranjem moralnog stanovišta, za koje Hegel kaže, pazite dobro, da je produkt novijeg vremena – kad to kaže, onda imajte u vidu da smo o tome govorili, nije sad tu prvi puta na djelu ta takozvana etičko-moralna problematika, jer ona počinje već sa Sokratom, ali s osnovnim pojmom vrline koja još nije došla do onog nivoa do kojega tu etičku problematiku dovodi Kant, gdje ovu vrlinu nadomiješta savjest. To je taj modernitet. Savjest – naravno, kao produkt ili, ako hoćemo, u identitetu sa samosviješću. Samosvijest je sa-vjest. Poslije ćemo možda, ako stignemo, nešto govoriti o tome, kako naš jezik ima sjajnih etimologijâ, a to je sanskrt, ili indoeuropska osnova. To je fantastično, svi osnovni pojmovi ili riječi našega života proizlaze odatle. Pazite: *svijest*, *samosvijest*, *povijest*, *uvjet*, *rasvjeta*, *prosvjeta*, *svjetlo*, itd., srodno je s onim *veda*, *vid-*, pa dakle u svim našim bitnim riječima leži to staro jezično nasljeđe. Za Hegela je to produkt novijeg vremena, naravno, a u Kantovoj i Fichteovoj etici to dobiva svoj klasični izraz, pa time dolazi Hegel do onog bitnog momenta kojim je nošeno i skroz naskroz prožeto ovo naše moderno vrijeme, bar u tzv. idealitetu, ovog tzv. europskog duhovnog kruga.

Pazite, ima jedna stvar koja je tu na djelu. Ja sam već o tome pisao, ako ništa drugo, bar kao problem – “čovjek kao vrijednost po sebi”, čak moramo reći, kao jedina vrijednost, ljudski život kao takav. To je doseg europskoga duha modernog vremena koji s Kantom dobiva svoju filozofsku konotaciju, svoje značenje, smisao i tako dalje. A zašto to govorim? Pa ovi dečki koji sad tamo dolje sjednu u auto pa onda bombom raznesu sebe i druge, to nije europski duh! To se naziva terorizmom. To se, doduše, može nazvati kako god hoćete, on može za neke tamo biti jako značajan, borba protiv neprijatelja, protiv Amerikanaca, protiv onoga tko ga porobljava i ugnjetava, i tako dalje, ali gdje ćete to naći u europskom krugu i vrijednostima? Pa, ja nisam čitao da je ijedan Europejac, čak i onaj koji se naziva teroristom, išao na to da bi sebe, svoj život uništio na taj način – za što? To je specifično, ima nešto s vjerom, i tako dalje, ali to je ono što ne spada – za cijelu klasičnu filozofiju – u ono što se naziva sâma bît europskoga duha. A to znači, čovjek kao istinska i jedina vrijednost, i njegov život. Ljudski život kao takav.

MIKULIĆ: Primjećujem prizvuk polemičkog odgovora kod vas, što je svakako dobrodošlo, no moram vas upozoriti, ponovo ističete to da je “ljudski život kao takav” apsolutna vrijednost evropskog duha, a prije smo imali slobodu kao temeljnu karakteristiku zapadnog, evropskog duha i povijesti. Budući da ne odstupate ni za pedalj od interpretacije u vezi s tim “vjerskim samo-žrtvovanjem”, ponavljam i insistiram: ne leži odgovor u navodnoj “bezvrijednosti” ljudskog života u tim ne-europskim tradicijama! Problem nije u tome da “Istok” ne poznaje “subjektivnu slobodu”, volju, i njezine granice – naprotiv, poznaje ju itekako, indijska tradicija poznaje baš u filozofiji, i nigdje drugdje, tu beskonačnu vrijednost individuuma u sebi i njegove granice izvana. Ali Istok je upravo zato interesantan što se tamo bolje vidi da princip beskonačne vrijednosti subjektiviteta i priznanje samosvjesnog individuuma nisu dovoljni za prijelaz na važenje principa subjektivnosti kao konkretnog općeg. Potrebno je nešto treće. Upravo Hegel je taj koji nam govori da to treće ne dolazi u svijet iz filozofije – ni istočnjačke ali bogme ni zapadnjačke

– nego obrnuto, ono dolazi iz svijeta u filozofiju. Jer, koliko je trebalo vremena, i šta je sve trebalo, da se na Zapadu dođe do tog “modernog produkta” – revolucija iz 1789!?

Zato, niste u pravu s terorizmom i europsku politički historiju. Pa zar nije nakon kraha ideala Francuske revolucije, osobito nakon sloma Napoleona u Rusiji, baš upravo u Njemačkoj došlo s jedne strane do nacionalnog homogeniziranja, ali ne više na građansko-individualnoj osnovi nego upravo na nacionalno-državnoj osnovi? I to s elementima šovinističke nacionalne homogenizacije koja traje do danas. Imate u Njemačkoj još uvijek one “Burschenschaften”, “momčadije”, koje potječu iz doba tzv. Njemačkog pokreta i danas su dio crne akademske desnice. I s druge strane, počela je, osobito nakon 1848., širom Evrope moda “fanatičnih” atentatora koji su znali da će biti uhvaćeni ali su svejedno napadali careve! Dakle, atentati i teror na vladarske kuće postao je surogat za oslobodilački čin narodne revolucije; kad se mase nije moglo pridobiti za revolucije i pobune, preostao je atentat, a to je aktivizam pojedinaca u ime općosti. Vjera ili “fanatično vjerovanje” tu je sekundaran moment, ne može se previdjeti politička ambicija takvog čina u danom kontekstu. Ali na način kako vi argumentirate, ne priznajete pravo Arapima da budu politični, makar i “na svoj način”.

Usput, ni Amerikanci ne govore toliko o demokraciji uopće, koliko je pretvaraju u svoju vrijednost, sve do folklor: “our way of life”. Dakle, ako i jest nešto folklorno u vezi s religijom, kako kažete, religija je samo ono što daje kontekst za djelovanje, ali ne nužno i svrhu! Religija kao svrha, to važi samo za mule i islamske teologe, ali zar su naši crkvenjaci bolji!? Pa naš kler, odozdo do gore i obrnuto, pokazuje hametice i djelatno da bi silno htjeli upravo to, sve do katoličkog ili pravoslavnog šerijata, samo kad bi smjeli i mogli ići do kraja. Ovako imamo šerijat napola ili na fitalj. Taj utjecaj crkve i klera znači rušenje cjelokupnog modernog civilnog poretka, do kojeg islamski svijet nije došao iz sebe, nego uvozom sa Zapada! Sad imamo i muslimanske klerike, koji preko civilno- političkih pitanja u Hrvatskoj, poput prava etničkih manjina, istim činom fiksiraju kompletno građanstvo u Hrvatskoj etnički i konfesionalno, bez ostatka!

Ukoliko sam Hrvat u civilnom smislu, građanin, ujedno me broje i kao katolika. Ali ne smijemo smetnuti s uma upravo tu suvremenu regresiju u Europi naprama kojoj “čak i taj istočni terorizam” – a zapravo govorimo o političkim previranjima u arapskom svijetu – ima politički smisao. Pa, vidite taj užas koji je bio pod Saddamom, te njegove genocide nad sunitima i nad Kurdima, kao u SSSRu pod Staljinom. Istina, kao što kaže Hegel, svjetski sud će odlučiti o “državama”, i demokratskim i teokratskim, ali treba priznati da je “taj tamo terorizam”, nažalost, jedini stvarni otpor globalnom porobljavanju svijeta, i to je evropska sramota. I gdje je sad taj “europski duh” u otporu prema “Bushu”? Sveo se na nekolicinu hrabrih i beskompromisnih ljudi, intelektualaca i alternativnih grupica koje se aktiviraju povodom sastanaka velikih sila ovdje ili ondje, ali uspijevaju proizvesti kravale sa sve jačom brutalnošću policije. A svaki dan živimo taj globalizam, svi nosimo skupu odjeću koja je proizvedena po najniže mogućim cijenama porobljivačkog rada, čak i ispod toga. Valjda je i rad roba u antici bio skuplji nego sad u Kini, Indiji, Indoneziji. Pa nije samo Bush u pitanju, nije on jedini zločesti dečko, nego pristajanje naših političara na tu politiku i – preko njih – pristajanje nas samih na to stanje stvari.

PRAKSA, DJELOVANJE, OBIČAJNOST

KANGRGA: Dakle, sva ova bivša određenja – *prâxis, poíesis, téchne, theoría* – plus produktivno vrijeme kao moderni produkt, dani su sad u svom spekulativnom identitetu, pa se ne daju razlučivati. Do toga je Hegelu sad stalo, pa onda Hegel time moderni pojam prakse određuje svojim pojmom *Sittlichkeit*, običajnost. I sad, pogledajte strukturu objektivnog duha, pa onda imate tri momenta u tom razvitku – Hegel bi rekao, u razvitku određenja volje: apstraktno ili formalno pravo, moralnost i običajnost. Sad se ta običajnost opet dijeli na tri momenta: obitelj, građansko društvo, država. E, vidite, to su momenti gdje i pravo i moralnost dolaze do svojeg zbiljskog izražaja. Hegel bi rekao, nema nikakve običajnosti bez tih dvaju momenata. Pravo je pretpostavka, osnova, moralitet isto kao i pravo, ja kao subjekt svoga života, i tako dalje, pa onda je to bitna pretpostavka

toga što nadilazi posebnosti prava i moraliteta u običajnosti koja u sebi sadrži totalitet čovjekova historijskoga, ekonomskoga, političkoga, kulturnoga, duhovnog života, i tako dalje. Svi su momenti tu sadržani, i to je taj moderni pojam prakse.

MIKULIĆ: Osim što je time prevladan Kantov princip moraliteta, kako ističete, mislim da je ujedno s time prevladan i Kantov moralistički redukcionizam u pogledu pojma praktičkog. No ujedno je sad s Hegelom, za moderno doba, obnovljen grčki, sintetički smisao prakse, na novoj epohalnoj razini, a taj moment obnove grčkog imam dojam da vi ne želite vidjeti. Jer, svi ovi sastojci koje navodite – *prâxis, poïesis, téchne, theoría* – sadrže, kao svoj medij i srž, moment međuljudskog djelovanja ili, kako vi kažete, su-odnošenja. Nema ničeg izvan toga, pa će se i proizvodnja javiti u tom odnosu su-odnošenja, a ne samo ili primarno kao predmetni odnos, kao odnos subjekta i objekta. Čovjek proizvodi kao vrsta a ne kao subjekt-individuum. Podsjećam i upozoravam da ste upravo to rekli u prošlom predavanju, u povodu “kapitala” kao odnosa, kao cijelog kapitalističkog odnosa, u kojem se i materijalna produkcija, do koje vam je s pravom osobito stalo, odvija unutar odnosa kapitalist-radnik koji je, molit ću lijepo, su-odnošenje, multivalentni inter- i pluri-personalni odnos, upravo društveni, a nipošto individualan. Sâm ste rekli da Hegel dolazi do modernog pojma prakse u IV. glavi *Fenomenologije*.

Prema tome, čini mi se inkonzistentno, tj. nije legitimno ni plodotvorno, tako oštro odvajati produkciju i su-odnošenje, to nisu kompetitivni nego komplementarni pojmovi, jer produkcija ne samo što se uvijek odvija u nekom odnosu s drugim, dakle “su-odnošenju” (pri čemu je ovo “su” obični pleonazam, jer nema odnošenja bez toga su, sa ili s!) nego i sama jest neki odnos s drugim (bio to materijal, priroda ili drugi proizvođač, ili pak ja-proizvođač koji pravi nešto za sebe kao “potrošača”, sa stanovišta potrebe kao svrhe). To odvajanje uzrokovano je samo kantovskom redukcijom prakse na moralno suodnošenje, ali ne na suodnošenje naprosto. I ekonomija i politika i religija jesu su-odnošenje,

i one spadaju u praksu, a ne samo etika. I, konačno, osobito se mora reći da je subjekt, samosvjesni individuum, onaj koji nastaje po fichteovskoj *Selbsttätigkeit*, zapravo svoje samo-proizvođenje za drugog, subjekt je subjekt uvijek samo za drugi subjekt, inače je apstraktan, izoliran; bez priznanja od drugog nema slobode.

Ovu tezu dovoljno će ilustrirati ako usporedite ono što ste prethodno naveli u vezi s “Handeln”, djelovati. Usporedite ovu jezičnu upotrebu: “Meine Tätigkeit als Händler...” [“Moja djelatnost kao trgovac”]; dakle izraz *Tätigkeit* ne znači već po sebi produkciju, nego se to uvijek mora specificirati; zato Fichte, da bi to naglasio, mora reći ono *Selbsttätigkeit* i *Tathandlung*, jer i *tätig sein als* i *handeln als* imaju vrlo blisko i uopćeno, formalno, tj. “prazno” značenje; ovo *Tat* i *Selbst* u tim neologizmima kod Fichtea unose u jezik moment tvorbenog efekta za subjekt radnje ili djelovanja, a nisu pleonazmi, kako ste vi rekli prethodno, u predavanjima o Fichteu; *tun, tätig, Tätigkeit* – tu su najopćenitiji izrazi, a tek između *Handeln* i *Produzieren* javlja se ta razlika koju vi ističete; dakle, Fichte mora reći *Tathandlung*: to je djelovanje koje donosi djelo kao rezultat, ili činjenje koje ima učinak, ono je tvorbeno za onoga tko čini, tj. subjekt.

Ali, sad i tu opet moram reći pa makar ispadne kao insistiranje: i taj motiv je također minuciozno razrađen u staroindijskoj filozofiji u pojmu *karman*, čin-djelo koje je određujuće i konstitutivno za činitelja, u najrazličitijim mogućim aspektima, od materijalno-proizvodnih preko simboličko-ceremonijalnih, preko spoznajnih do moralnih (ovo potonje osobito u starom buddhizmu, i osobito je simbolički i moralni aspekt te teorije o obavezujućoj snazi našeg čina-djela postala podlogom onoga što nazivamo “indijski fatalizam”, tzv. “karma”. Usput, ja sam o tome pisao u knjizi *Karmayoga. Studija o genezi ideje praktičkog u ranoindijskoj filozofiji*, pa su neki mudroljupci perennističke filozofije rekli da je to “praksisovština”, a drugi su opet mislili da je neka “kâma-sutra”. Ono prvo je bilo istinito ali loše, dok je ovo drugo bilo neistinito ali bolje, jer se knjiga brzo rasprodala.

STRAH OD SPEKULACIJE

KANGRGA: Marcuse je kao jedan od rijetkih interpretatora Hegelove filozofije dospio do same srži onoga što se tu događa s Hegelom u ovom kontekstu odnosa spekulacije i filozofije. Iako, to smo sad rekli, tu bitnu točku sâm Marcuse još ne imenuje tako. Ima nešto tu, ja sam to već govorio, ali treba baš s obzirom da o Marcuseu govorimo kao o vrsnom interpretatoru Hegela, i ne samo Hegela, on je inače vrsni filozof, jedan prvoklasni moderni filozof, da je i on bio pod zabudom onoga što je Kant imenovao kao spekulacija = teorija, pa onda Marcuse gotovo pejorativno govori, ah, spekulacija... To je i sâm Marx govorio, a bio je spekulativni mislilac! A, zašto se to događa kod tih filozofa, kako se to događa, to je sad druga stvar, trebalo bi posebno analizirati zašto su se bojali te spekulacije... Ne znam, ali uglavnom, to je bila identifikacija s teorijom.

MIKULIĆ: Ovdje bih svojim ranijim objekcijama u vezi s vašim tumačenjem odnosa filozofija-spekulacija želio dodati još sljedeće. Mislim da su dva razloga za to očigledna, iako se vjerojatno nećete složiti s ovom interpretacijom! Spekulacija i u njemačkom i u svim jezicima ima u običnoj jezičnoj upotrebi jaku negativnu konotaciju: mozganje, smišljanje, konstruiranje i varanje, dakle, spekulacija kao špekulacija, špekulant itsl. Međutim, to negativno značenje nosi i nešto jako pozitivno: naime ideju viška, moment ili težnju za preskokom u odnosu na ono što je dano; mi “špekuliramo” polazeći od nečeg “danog” na nešto što nije dano ujedno, što još ne postoji, ali je intrinzično, preko naše težnje, povezano s danim, kao njegova vlastita mogućnost. To već imamo, s jedne strane, kod Aristotela, u njegovoj koncepciji indukcije kao prirodnog procesa spoznavanja iz kojeg nastaju principi, ili kako on kaže, procesa koji stvara-proizvodi ono opće, a u čemu postoji tzv. noetički ili spekulativni preskok između zbira pojedinačnih pojava i onog općeg, ali u to nećemo ulaziti dalje na ovom mjestu. S druge strane, to je tzv. spekulativni kapital ili špekulacije na burzi! I upravo to “špekulativno” je u igri, po mome uvjerenju, kod spekulativnih idealista, od Kanta do Hegela, pa onda od Marxa do Marcusea i, sad dodajem – kod Kangrge!

Kao što Vi kažete da oni ne shvaćaju da su spekulativni, pa padaju natrag u filozofiju, ja tvrdim da Vi previdate taj ekonomski ili bolje rečeno, ekonomički ili špekulativni moment u sâmoj spekulaciji. Što se tiče Kantovog “istočnog grijeha” spram spekulacije, naime, da je on to uzeo kao puko teorijsko, što se onda, kako velite, prenosi sve do Marcusea, opće razumijevanje te riječi ograničeno je otud što su filozofi generalno opterećeni vjerovanjem u evidenciju etimologije: *speculum*, ogledalo, dakle *speculatio* kao re-fleksija, odraz, odražavanje. Dakle, to jest svakako spoznajno-teorijski horizont razumijevanja izraza, i to je tako od Kanta preko Nietzschea do Richarda Rortya. Uostalom, zbog takvog razumijevanja pojma spekulacije nijedan suvremeni filozof nije razumio svoju kritiku tradicionalne filozofije kao “spekulaciju” nego je, obrnuto, spekulaciju degradirao na zrcalni odraz i reducirao filozofiju na to.

Vi u svome rehabilitiranju spekulacije, što mi se sviđa i čime ga hoćete oteti od te zle spoznajno-teorijske sudbine, s pravom locirate spekulaciju u idejama poput spontanosti ili primata praktičkog uma itd. Ali pri tome upravo i u vašem razumijevanju sâmog pojma spekulacije dominira taj moment refleksije, a s njime i teorijski horizont razumijevanja, i to onda kad samosvijest tumačite kao refleksiju svijesti, kao stupanje svijesti na mjesto predmeta svijesti. Takav model znači samo to da je još jedna refleksija svijesti, tj. ne refleksija predmeta izvan sebe nego refleksija svijesti na samu sebe, teorijski model odnošenja kojim se proizvodi, održava i fiksira upravo ono što stalno hoćete izbjeći – fundamentalno i strukturno nepremostiva razlika subjekt-objekt. Refleksija svijesti, ako je uzmemo kao model za samosvijest, u suprotnosti je s vašom drugom tezom da je samosvijest ishodište svijesti ili da je um ishodište razuma, ishodište po kojem su i svijest i intelekt za čovjeka uopće mogući. Tamo je samosvijest (zrcalni) efekt svijesti, ovdje je ona princip mogućnosti svijesti; tamo je svijest ono iz čega je samosvijest, ovdje je samosvijest ono po čemu svijest jest moguća.

Drugim riječima, vi kroz takav pojam refleksije nesvjesno zadržavate onaj stari, zrcalni ili odrazni (ili ako hoćete: refleksni) model razumijevanja spekulacije iako joj hoćete pripisati posve drugi sadržaj i

smisao, pa čak i porijeklo, dajući joj karakter proizvodnje. Zbog toga ono “špekulantsko” na spekulaciji, konceptualni višak do kojeg se može doći samo iskakanjem ili možda bolje, “zaskakanjem” refleksije, s one točke koja ju je prethodno omogućila – a to je moć subjekta za spontanost po kojoj i praktičko i teorijsko postaju zbiljski modus djelovanja, ujedno. Taj višak potječe samo od “rada” subjekta, a prepoznao ga je bez dvojbe već Aristotel, u aktivnosti uma, samo mu nije pridao i nije mogao pridati “povijesni” smisao u kangrgijanskom smislu. Ali, umjesto toga imamo ‘poietski’ smisao – i to je već nešto. Kao što znamo, um za Aristotela nije samo receptivan, primalački nego je tvorbena moć koja djeluje već u onoj primarnoj prirodnoj, perceptivnoj moći, tako da ona, veli Aristotel, proizvodi (*empoiēi*) ono univerzalno. A rekao je to upravo u *Nikomahovoj etici*, dakle u kontekstu “praktične” filozofije. Čini se onda da bi i na Aristotela trebalo proširiti upotrebu izraza “praktički”, jer kod njega ima više ‘poietičkog’, tvorbenog u onom teorijskom nego što kod Kanta ima poietičkog u teoriji praktičkog uma. Ovo kažem premda znam da se već mrštite.

IDEALIZAM IDEJA

KANGRGA: Gledajte, i klasična njemačka filozofija kaže, to ćete naći kod Fichtea, kod Schellinga, kod Hegela: nećemo mi taj realizam, to znači materijalizam, pa ga naziva čak dogmatizmom, nego hoćemo idealizam. To znači da cijelu stvar postavlja samo na jednu stranu. A ne dolaze do toga da je to ista pozicija! Ali sad treba ići na to, vidite, kad govorimo o paradoksu, onda sam ja našao takav jedan paradoks, sad ću vam pročitati, to sam izvadio iz Bergsonove *Stvaralačke evolucije*, Henri Bergson, koja je kod nas prevedena još prije [II. svjetskog] rata, u Beogradu. Doduše, kad gledate, nema nikakve “stvaralačke evolucije”, postoji samo stvaralačka re-evolucija, ali dobro, Bergson je mislio taj *élan vital*, kretanje, životnost, i tako dalje, ali on je s te svoje pozicije došao do toga da je ideja umrtvljenje toga *élan vital*.

Ali pazite, zašto to mene sada intrigira!? Mene je to zbunilo i ja sam mislio, kako jedan Bergson, koji nije kapacitet jednoga, recimo, Hegela, i

tako dalje, dolazi do tako nečega do čega Hegel nikad ne dolazi, a to je da opravda upotrebu pojma ideja, pa onda i idealizma! Ja ne znam, možda ćete mi vi reći, ali ja sam pročitao sve i nigdje to objašnjenje nisam našao, nego ideja-idealizam, to je kao normalno, je li! Ma kako može biti normalno!? Znam da sad netko može reći, znate, ja pod idejom ne mislim baš ono kao Platon, ali, čemu ti onda taj pojam ideja!? Pa zar nemaš drugog pojma? To je doista malo čudno!

A gledajte, evo Bergson, zar sad jedan Bergson meni mora tu pomagati!? Evo, gledajte, najprije jedan mali uvod iz toga. “Pod kvalitativnim postajanjem, pod razvojnim postajanjem, pod ekstenzivnim postajanjem, duh mora tražiti ono što je odbojno prema promjeni.” To je kritika! “Odrediv je kvalitet, oblik ili bit, cilj, takav je bio osnovni princip filozofije koja se razvijala kroz klasični stari vijek filozofije takozvanih oblika, ili da upotrijebimo jedan izraz bliži grčkom, filozofije ideja.” To veli Bergson. A sad pazite ovo: “Riječ *eidos*, koji ovdje prevodimo s idejom ima zaista ovaj trostruki smisao: ona označava, prvo, kvalitet, drugo, oblik ili bit, i treće, cilj ili namjeru akta koji se vrši, tj. u osnovi namjeru akta, pretpostavljenog kao izvršenog.” Pazite što on sad kaže: “Ova tri gledišta jesu gledišta pridjeva, imenice i glagola, i odgovaraju trima bitnim kategorijama jezika. Poslije objašnjenja koje smo dali...”, to je dalje njegovo objašnjenje, “mogli bismo sad reći, mi bismo morali, može biti, prevesti *eidos* sa izgledom...” – pa, evo, to je Marcuse rekao: slika! – “... ili bolje, momentom. Jer *eidos* je...”, pazite sad ovo, “... to je ideja... stabilni izgled uzet sa nestabilnosti stvari”. I to nam sad mora reći jedan Bergson!

MIKULIĆ: Budući da ste me i izrijeком prozvali, moram priznati da prije spadam u one kojima je Hegelova upotreba riječi i pojma ideja više nešto “normalno” nego čudno. Vaše zahtijevanje eksplicitnog objašnjenja i obrazloženja pojma ideje kod Hegela ne čini mi se opravdanim, a nalikuje malo na stav analitičara koji kaže, prvo ti meni definiraj pojam pa da znamo o čemu pričamo. Kao da se smisleni diskurs sastoji samo od prethodno definiranih pojmova čija značenja važe isključivo sada i

ovdje! Možda sam previše “koncilijantan” prema Hegelu, ali ako uzmemo samo *Historiju filozofije* i *Predavanja o Platonu*, on dovoljno široko i jasno raspreda o tome zašto je važna pojava toga pojma ideja u povijesti mišljenja (usput rečeno, možda ne vidim dobro, ali ne vidim da Marcuse donosi išta više u tom pogledu).

Vi svojim prigovorom Hegelu zahtijevate da on odbaci riječ iz rječnika jer je eto već prije njega riječ ‘ideja’ postala termin, tj. i filozofski tehnički izraz i obična riječ u leksiku, i počela se ponašati kao svaki drugi normalan izraz u jeziku: počela je poprimati različita značenja i, ujedno s time, gubiti izvorno značenje. Sjetimo se samo Locke’a i, osobito, njegovih francuskih nasljednika koji su se nazvali “ideolozima” zamijenivši stubokom staro, idealističko značenje pojma ideja u smislu vrste za novo, materijalističko značenje (percepcije kao mentalni sadržaji, odnosno reprezentacije percepcija). Ne treba zaboraviti da se Bergson zapravo orijentira prema tom značenju izraza kod francuskih ideologa, koji su lockeovci. Isto tako treba znati da ono što mi prevodimo izrazom ‘ideja’ nije ideja za Platona: *idea* i *eidos* nisu isto, premda su terminološki bliski. Idea ima smisao opće predodžbe o nečemu, sheme, slike, ali bez točnog znanja, pa tako Platon upotrebljava taj izraz npr. u *Teetetu*, kad kaže, ti možeš nabrajati dijelove ili slučajeve neke stvari, npr. oblike znanja ili dijelove zaprežnih kola, i to je zato što imaš opću ideju, ali iz toga nećeš spoznati stvar jer ne znaš bit. Idea i *eidos* nisu isto.

Zato, rekao bih da ste u Bergsonu našli krivog saveznika, jer on s tim “umrtvljenjem” ne kaže ništa drugo što već prije niste naveli kod Fichte’a za *Verstand* koji “dovodi do stajanja”. A podsjećam odmah opet i na Platona, na njegovo kvazietimološko izvođenje o epistémē kao pri-stajanje uz obalu mora sazdanog od postajućih stvari, samo što je kod Bergsona to sad posve negativno. Platon, u nekoliko navrata, koristi tu “špekulativnu” etimologiju riječi *epistémē* kao pri-stajanje uz nešto što je stabilno, u *Sofistu*, i još puno ljepše, literarnije i dramatičnije u *Zakonima*, sa stupanjem mislioca u divlju rijeku i držanjem za logos kao zubima za vjetar! Bergson je za mene čak ispod razine Platona, jer to “stabilno” nije za nas, smrtne subjekte, naprosto skinuto sa stvari kao nešto dano,

nego je “uzeto” kao pojmljeno; dakle ne *gegriffen* nego *begriffen*, zapravo *ver-nommen* (razabrano, s-hvaćeno), tj. mi ga moramo proizvesti svojom umnom sposobnošću, ono je rezultat tog misaonog rada. Zato, rekao bih, osim opservacije o idejama kao kategorijama jezika – što je jedino teorijski relevantno kod Bergsona, iako treba znati da se ta koncepcija provlači od francuskih “pred-strukturalističkih” filologa iz 30ih godina, poput Robina, Goldschmidta, do strukturalista E. Benvenistea – Bergson ima posve suženo, upravo spoznajno-teorijsko razumijevanje ideja u smislu koje vi inače smatrate lošim, a za to je karakterističan njegov spis *Les données immédiates de la conscience* [Neposredne danosti svijesti].

RAZOČARANJE HEGELOM

KANGRGA: Vrijedno je i instruktivno za sve ovo rečeno [o ideji] navesti jedan prvoklasni Marxov stav iz *Ranih radova* koji na svoj način potkrepljuje rečeno: “Vidi se ...” – naime iz Hegelove prethodno potvrđene i problematizirane historijsko-praktički “čovječene prirode”, tj. iz “stvaranja pet osjetila, što je posao cjelokupne dosadašnje svjetske historije” – “kako subjektivizam i objektivizam, spiritualizam (to jest, idealizam, op. M. K.) i materijalizam, djelatnost i trpljenje gube svoju suprotnost, a time i svoje postojanje...” – a vidjeli smo da nam upravo to naglašava Hegel u onom stavu – “kao takve suprotnosti tek u društvenom stanju; vidi se kako je rješenje teorijskih suprotnosti moguće samo na praktički način, samo čovjekovom praktičkom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego zbiljski životni zadatak što ga filozofija nije mogla riješiti upravo zato što je isti zadatak shvatila samo kao teorijski zadatak”.⁰²

Dakle, dobro, tu je sve točno kad se ovako citira, samo što nakon svega toga, kao što kažemo, ostaje ključno pitanje: što, čemu, zašto i u kojem smislu sada s tom idejom? Sad, to je pitanje koje je za diskusiju, naravno, ja ništa ne tvrdim – kome i čemu je ona uopće potrebna – mislim za ove klasične filozofe – ako se naime želi biti ujedno s onu stranu

⁰² Marx-Engels, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953. str. 233–234.

filozofičnosti za volju spekulativnosti! Zašto ovdje Hegel kao samo po sebi razumljivo preuzima taj pojam ideje od Platona, a da nikada i nigdje nije eksplicitno opravdao taj način izražavanja, pa sam ja to našao kod Bergsona. Dakle, vidite što se time hoće reći.

MIKULIĆ: I dalje mislim da vam je Bergson kriv saveznik u kritici Hegela. Podsjećam, upravo Bergson ima to spoznajno-teorijski suženo shvaćanje ideje, a kod Platona izraz 'idea' ne označava isto što termin 'eidos'; 'idea' nema status termina, to je opća slika ili predodžba o nečemu, dok je 'eidos' termin za pojam vrste ili točnije za identitet-u-vrsti. Suprotno Bergsonu, Hegel daje ideji živi, zbiljsko-povijesni smisao, pa se mora reći da je Hegelovoj ideji ideje kumovao zapravo njegov pojam duha. U tom smislu, "ideja" je jedna bitna riječ u našem intelektualnom i jezičnom nasljeđu kojoj je trebalo dati posve nov, ne-metafizički smisao. U tome Hegel nije jedini, to je duh epohe, i drugi mislioci onog doba prenosili su i pretumačivali termin "ideja" iz metafizičkog konteksta u povijesni, razvojni, procesualni, npr. filozof znanosti Lichtenberg.

Ali sad imamo ovdje u diskusiji nešto novo. Iako ste tek na moje višekratno upozorenje ovdje i sad naknadno dodali objašnjenje o svome nezadovoljstvu Hegelovim pojmom duha u *Logici*, gdje vas je on, kako ste rekli, "zaveo" – a to razjašnjenje ste bili obećali u 11. predavanju, gdje je bilo riječi o duhu kao "svom vlastitom djelu", tj. onom "sveobuhvatnom koje sadrži praktičko", ali ste rekli da Hegel "ne insistira na produkciji koja omogućuje taj duh nego ostaje u sferi duha, pa se onda to uvijek može shvatiti jedino u sferi filozofske, spoznajno-teorijske pozicije" – čini mi se da ovdje ne želite uvidjeti da taj isti moment praktičkog čini barem problematičnom ako ne i pogrešnom vašu interpretaciju pojma duha na tome mjestu i da ste se zapravo sami "zaveli".

Najprije, primijetio bih da ovdje kod Hegela "praktička ideja koja mijenja zbilju i ima primat pred idejom spoznaje" evocira koliko Kantov primat praktičkog uma, kako Vi kažete, toliko i Aristotelovo favoriziranje *sophie* pred *theorion* u *Nikomahovoj etici*, gdje je taj primat iskazan nakon iskustva *theorie*! Mislim da je u tom dvostrukom evociranju primata

“praktičke ideje”, klasičnom i modernom, sadržan i Hegelov odgovor na vašu nedoumicu oko “duha” u *Logici*. Naime, ako je duh shvaćen kao “sâm svoje djelo”, kako ste naveli u 11. predavanju, što onda uopće može biti sâm svoje djelo ako ne ono što (se) proizvodi? Dakle, duh kao instanca proizvodnje, djelo-tvorni subjekt! Stoga je očigledno da je “duh” drugo ime za ono naprijed rečeno djelovanje-i-djelo, dakle proizvođenje kao aktivnost i zbiljnost te aktivnosti, kao sâm aktualitet subjekta, i nije uopće potrebno još do-mišljati “produkciju koja proizvodi duh”, kao nešto što prethodi duhu i kao nešto što tek omogućuje duh! Ako tako postavljate stvar, onda ste vi taj, a ne Hegel, koji zamišlja duh više kao rezultat, a ne kao ujedno i proizvodnju, pa zato duhu treba još i neka geneza. Naprotiv, ja mislim da je Hegelov pojam praktičke ideje u *Logici* odgovor na vaše pitanje o duhu! To ste potvrdili u 11. predavanju, da vas citiram: “da bismo došli do duha, to je Fichte pokazao na svoj način, mi moramo početi od produkcije ili samoprodukcije, ili takozvane Selbsttätigkeit, samodjelatnosti”! Praktička ideja se ne može misliti bez pojma duha.

To znači, za vaše “razočaranje Hegelom” postoji razlog koji se zove shvaćanje onog momenta koji se specifično tiče *Logike*, a to je koncept dijalektike koji ste višekratno nazvali “pukom metafizikom” kao što ste sistem nazvali “slikom gotovosti”! Tu leži kod vas, po mome mišljenju, kratki spoj, i to dvostruki. S jedne strane, polazite od toga da je dijalektika “paslika metafizike”, kao da je Hegelova dijalektika kretanje mišljenja između gotovih formi, a to znači da je ista kao i Platonova *dialektiké téchnê*, postupak diereze. S druge strane, vi implicirate biološko-genetičku predestinaciju kao karakter Hegelove dijalektike, ali ja mislim da je priča s “biljkom” samo metafora ili model ili analogija za “cjelinu”. Tako ispada da je to prirodna cjelina, ali ona je samo eksplanatorno predstavljena kao prirodna, jer nam nije dana nego je u najboljem slučaju “zadana”. To znači, da bismo bili subjekti, tek moramo postići tu cjelinu negiranjem bitka ili prirode. Sami ste pokazali, za Hegela je Ja apsolutni negativitet, ono ništa “bitka”. Nadalje, to da je u “zrnu sadržano sve”, to je samo ideja povezanosti bez koje nema pojma cjeline; opet naravno po modelu-

analogiji s prirodom, ali samo po analogiji. Jer mi možemo doći do cjeline samo preko pojma, tj. samo tako da je stvaramo povezivanjem dijelova, što opet znači: tek u mediju i kroz medij duha. I to opet znači preko cijelog puta, čije dovršenje nije ničim zajamčeno, i to upravo zato što je ovisno o učincima subjekta djelovanja, tj. o karakteru proizvođenja!

Dakle, to zrno nije predestinacija, zrno je zapravo metafora subjekta, koji djeluje *sub specie* vječnosti kao “misli vremena”, i zato ne podliježe ni partikularnom društvu ni konkretnoj državi nego svjetskom sudu; zrno subjekta može ispasti i jalovo! Pa to znamo iz historije! Mi živimo u reakcionarno doba jer su njegovi subjekti jalovi. Mi nemamo ništa osim kretanja unatrag, imamo nove verzije *Blut-und-Boden* ideologije, ali tako da se to više ne kaže otvoreno, nego se upravo poriče izricanjem na drugom terenu, zamjenom ideologije ekologijom, metaforiziranjem duha oikosom, ponovnim oprirođenjem autentičnosti. To metaforiziranje je opći svjetski trend, i to je trulo sjeme ideologije o kraju ideologije! Dakle, ja bih rekao: biljka je kod Hegela analogija dijalektike, a vi taj eksplanatorni model uzimate doslovno, kao supstancijalni biologizam. A složićete se da Hegel nije Nietzsche! Naprotiv, dijalektika je jedina metoda mišljenja koji uspijeva međusobno posredovati zbiljske i heterogene suprotnosti, teoriju i praksu, subjekt i objekt, duhovno i prirodno. Stoga, dijelaktiku moramo zamišljati kao zbiljski, “historijski”, djelatni, konkretni vid spekulacije, inače je “spekulacija” jedan jako mističan pojam!

Stoga mislim da je problem vašeg razočaranja Hegelom i obraćanja Fichteu u vašem suviše jednostranom razumijevaju dijalektike; ja bih je shvatio kao “logički” aspekt duha ili duh u logici, kao što je, obrnuto, duh dijalektička logika u povijesti. – Eto, to je moj odgovor na vaše razočaranje Hegelom, da vas je on navodno zaveo. Ako mislite da se možete pomiriti sa svojim bivšim “školskim prijatelom”, onda, da vas citiram, recite mi hvala i platite mi piće, jer ste ograničeno gledali na to mjesto u *Logici*! Htjeli ste da kaže ono što je već toliko puta rekao. A on, kao i Aristotel, često puta podrazumijeva ili upućuje na razrade na drugim mjestima. ●

06.

**Pregled
prethodnih
publikacija**

01.1

“Prebivanje u ‘negativnom’: in memoriam Milanu Kangrgi” (2008) –
IZVORNO: Govor održan na komemoraciji Milanu Kangrgi, Filozofski
fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 12. srpnja 2008., dvorana VII
(NEOBJAVLJENO U TISKANOM OBLIKU)

01.2

“Praxis na ekspoziciji: epitaf ‘mišljenju revolucije”, IZVORNO: “Mramor,
kamen i željezo. Praxis na ekspoziciji”, U: *Zarez*, br. IX/203, 5. travnja
2007., str. 22–23 (Modificirani uvodni dio priloga za konferenciju
u povodu obilježavanja 80. godišnjice rođenja Gaje Petrovića na
Filozofskom fakultetu od 10. 3. 2007.; TAKOĐER U: *Gajo Petrović –
Čovjek i filozof*. Zbornik radova s konferencije povodom 80. obljetnice
rođenja, Zagreb: FF press, 2008., ur. Lino Veljak, str. 159–174, dio 1)

02.1

“Kao Staljin bez brkova: lijeva kritika socijalizma i kulturalistički retuš”
(2008/09) – IZVORNO: “Ko je Staljinu skinuo brkove? Leva kritika
socijalizma i postsocijalistička kulturologija”, U: *Nova srpska politička
misao*, Nova edicija, vol. XIX (2011), no. 3–4, tematski blok “Nova
levica”, ur. P. Bojanić, str. 119–135
(Tekst predstavlja proširenu verziju uvodnog dijela predavanja
održanog na Zagrebačkoj slavističkoj školi, Dubrovnik, IUC, 1. 9. 2009.
pod naslovom “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst”)

02.2

“Karl Marx u SC ‘68” (2008) – IZVORNO: “Maj ‘68”, *up&underground*, br.
13/4, Zagreb 2008., str. 151–153; TAKOĐER: “68 — kako se to speluje?
Homage Milanu Kangrgi”, U: 40. obljetnica ‘68., *Zarez* br. 231, 2008.,
str. 22–23.

03.1

“Zastave: povratak kritičkog diskursa iz estetske analize kiča” (1996) –
IZVORNO: “Zastave ili beskonačni manjak ideološke utjehe. Povratak
kritičkog diskursa iz estetičke analize kiča”, PRIKAZ I KOMENTAR:

Dubravka Ugrešić, *Die Kultur der Lüge*, Frankfurt, 1995 (hrv. izd. *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1997), U: *Bastard*, Nr. 2, 1996. (NEZNATNO POPRAVLJEN I DOPUNJEN TEKST.)

03.2

“Sapere aude: prazno mjesto *praxisa*” (1997) – IZVORNO: “Gdje nije bilo rascjepa, tu je stupilo Ja”, PRIKAZ I KOMENTAR UZ: Boris Buden, *Barikade*, biblioteka Bastard B1, Arkzin, Zagreb 1996., 208 str. (2. izd.), U: *Bastard* br. 2, 1997.

03.3

“Tramvaj zvan utopija: mjesto lijevog diskursa” (1998) – IZVORNO: “Tramvaj zvan utopija: Mjesto lijevog diskursa”, PRIKAZ I KOMENTAR UZ: Milan Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, Feral, 1997., U: *Bastard* 01/1998, str. 78–85

03.4

“*Praxis*: univeralizam i nacionalizam hrvatske filozofije” (2001) – IZVORNO: “*Praxis* filozofija. Jedino što je ostalo od hrvatske filozofije”: *Jutarnji list. Magazin*, 5.12.2001., str. 52 (PRIKAZ I KOMENTAR UZ: *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*, ur. Asja Petrović, Gvozden Flego, Zagreb: Odsjek za filozofiju Filozofskog Fakulteta u Zagrebu i Antibarbarus, 2001.)

04.1

“Afazija filozofije: *praxis* vs. frankfurtska škola” (1985) – IZVORNO: “Govor i afazija filozofije. Skica jednog filozofskog slučaja”, PRIKAZ I KOMENTAR KONFERENCIJE “Die Frankfurter Schule und die Folgen”, Ludwigsburg, 10–15. 13. 1984), U: *Filozofska istraživanja*, 1/1985, str. 145–147

04.2

“Vrijeme kao povijest” (1985) – IZVORNO U: *Theoria*, 1–2, Beograd 1985: 239–246. (PRIKAZ I KOMENTAR: Milan Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd: Nolit, 1984.)

04.3

“Performans nemogućeg: refleksije o radu, praksi i utopiji” (2007) –
IZVORNO: “Revolucija i intervencija. O utopijskom efektu *praxis*” (2.
dio), U: *Gajo Petrović – Čovjek i filozof*. Zbornik radova s konferencije
povodom 80. obljetnice rođenja, Zagreb: FF press, 2008., ur. Lino
Veljak, str. 159–174

04.4

“*Politicum poieze: praxis* i umjetnička avangarda 50ih godina” (2008)
– IZVORNO: “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst 60ih”
(dio-2-4), U: *Zbornik Zagrebačke slavističke škole* (2009.), str. 83–99

05.1

“Čamac na Stiksu. Interview s Milanom Kangrgom u povodu njegova 84.
rođendana” (2007). – IZVORNO objavljeno na web-stranici Odsjeka za
filozofiju URL: [http://web.archive.org/web/20070609171657/http://
www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=287](http://web.archive.org/web/20070609171657/http://www.ffzg.hr/filoz/article.php?id_art=287) (TISKANA PUBLIKACIJA:
up&underground, br. 13/4, 2008., str. 154–162)

05.2

“‘Drveno željezo’ i srodne špotancije”: disput s Milanom Kangrgom uz
predavanja o klasičnom njemačkom idealizmu”, Odsjek za filozofiju,
ljet. sem. 2007. – DJELOMICE PROČITANO U: *Treći program Hrvatskog
radija*, emisija “Svjetovi i nazori”, ur. Leonardo Kovačević (1., 8., 15.,
22. i 29. lipanj 2014., 10:30–11h)

07.

**Indeks
imena i
naziva**

A

Adler, Alfred 168
Adorno, Theodor W. 45, 59
Althusser, Luis Pierre 169, 170
Altman, Robert, *MASH* 235
Anaksimandar 125
Antonioni, Michelangelo, *Zabriskie Point* 46
Aristotel 115, 117, 124, 132, 151, 189, 202, 203, 204, 205, 213, 220, 223, 237, 246, 248, 254
— *Nikomahova etika* 204, 225, 226, 248, 252
Arkzin. Politički pop-magazin 27, 32, 65, 66, 67, 72
Augustin, Aurelije 108

B

Bakarić, Vladimir 143
Bakić, Vojin 156
Barbarić, Damir 93
Bastard (TEORIJSKI DODATAK *Arkzina*) 67, 258
Baumgarten, Alexander v. 206
Bazala, Albert 210
Benveniste, Émile 251
Bergson, Henri 107, 114, 249, 250, 251, 252
— *Stvaralačka evolucija* 248
— *Les données immédiates de la conscience* 251
Berković, Zvonimir 73, 74
Bloch, Ernst 46, 128, 223

Bošnjak, Branko 11, 151
Broch, Hermann 55, 56, 58, 60
Brozović, Dalibor 52
Buddha 196
Buden, Boris 32, 66, 68, 76
— *Barikade* 32, 65, 69, 70
Bush, Georg W. 233, 235, 243

C

Célin, Paul 33
Cerroni, Umberto 33
Coppola, Francis Ford *Kum* 233

D

Dabčević Kučar, Savka 139
Danas, TJEDNIK 78
Darwin, Charles 125, 206
de Botton, Alain 137
Deklaracija o pravima čovjeka i građanina 88
Deleuze, Gilles 129
Denegri, Ješa 155
Derrida, Jacques 129
Der Spiegel, TJEDNIK 179
Descartes, René 195, 203
Despot, Blaženka 137
Deussen, Paul 230
Diderot, Denis *Enciklopedija* 180
Die Zeit, TJEDNIK 52
Dijalog, ČASOPIS 150
Diotima 187
Dodig Trokut, Vladimir 25
Donat, Branimir 22, 24

Duda, Igor 138

— *Upotrazi za blagostanjem* 37

Dutschke, Rudi 46

D

Dindić, Zoran 142

E

Exat 51 (UMJETNIČKA GRUPACIJA)

35, 144, 147, 154, 158, 159

F

Feral Tribune, TJEDNIK 67, 72, 78

Fichte, Johann Gottlieb 18, 150,

151, 173, 175, 180, 190, 192, 202,

207, 209, 212, 213, 214, 223,

224, 226, 227, 228, 229, 230,

231, 240, 245, 248, 250, 254

Fidija 213

Filipović, Vladimir 210

Filozofija, ČASOPIS 150

Filozofska istraživanja, ČASOPIS 32,
163

Finkielkraut, Alain 67

Flusser, Vilém 67

Focht, Ivan 152, 157

Freud, Sigmund 26, 69, 74, 168

— *Das Unbehagen in der
Kultur* 168

G

Gadamer, Hans-Georg 110, 166

Gandhi, Mohandas

Karamchand 238

Gledišta, ČASOPIS 150

Globus, TJEDNIK 73

Goethe, Johann Wolfgang 226, 227

Goldschmidt, Victor 251

Goldman, Lucien 33

Golubović, Zagorka 132

Gorbačov, Mihail S. 31

Gorgona (UMJETNIČKA GRUPACIJA)
144, 157

Gotovac, Vlado 27, 70, 71, 88

Grlić, Danko 11, 140, 151, 152, 153,
177

H

Habermas, Jürgen 100, 101, 119,
120, 132, 173, 174

Hamann, Johann Georg 203

Handke, Peter 67

HDZ (Hrvatska demokratska
zajednica) 82

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

16, 18, 82, 88, 107, 112, 114, 115,

117, 151, 164, 169, 172, 173, 178,

180, 188, 190, 197, 202, 203,

205, 207, 208, 209, 212, 214,

221, 222, 223, 225, 226, 227, 228,

230, 231, 233, 237, 238, 239,

240, 241, 243, 248, 249, 252,

253, 254

- Hegel, *Fenomenologija duha* 14, 165, 202, 209, 220, 224, 244
- *Filozofija religije* 223
 - *Historija filozofije* 250
 - *Jenaer Realphilosophie* 167
 - *Jenska realna filozofija* 220
 - *Jenski spisi* 19
 - *Kritički žurnal filozofije* 18
 - *Logika* 220, 223, 224, 252, 253, 254
 - *Predavanja iz povijesti filozofije* 229
 - *Predavanja o Platonu* 250
- Heidegger, Martin 11, 107, 110, 111, 129, 175, 179, 185, 210, 213, 219, 220, 223, 227
- *Bitak i vrijeme* 227
 - *O biti umjetničkog djela* 226
 - *Sein und Zeit* 110
- Heraklit 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 186, 225
- “Hercegovac” 85–89, 215–216
- Herder, Johann Gottfried 203
- Hesiod 219
- Himna o postanku* (Rgveda X. 129) 228
- Hitler, Adolf 223
- Holbach, Paul 180
- Homer 219
- Horatius, Quintus 180
- Horkheimer, Max 45
- Horvat-Pintarić, Vera 155
- HRT 32
- Hrvatsko filozofsko društvo 136
- Humboldt, Wilhelm von 203, 229
- Husserl, Edmund 195, 235
- Hypatia 187
- Hyppolite, Jean 15, 209, 233
- I**
- Institut Vlado Gotovac 94
- Ivančić, Viktor 72
- J**
- Jakšić, Božidar 132
- Jeljcín, Boris 31
- Jung, Carl Gustav 168
- K**
- Kangrga, Milan 11, 43, 48, 69, 89, 78, 96, 126, 132, 163, 198, 209, 212, 233, 237, 246
- *Etički problem u djelu Karla Marxa* 44, 105, 145, 164
 - *Etika* 167
 - *Etika ili revolucija* 105, 109, 164
 - *Izvan povijesnog događanja* 78
 - *Klasični njemački idealizam. Predavanja* 11, 15, 42, 151, 183
 - *Nacionalizam ili demokracija* 164
 - *Praksa, vrijeme, svijet* 14, 105, 106, 109, 181
 - *Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa* 13, 165, 180

— *Šverceri vlastitog života* 44,
138
Kant, Immanuel 66, 69, 70, 105,
107, 118, 127, 150, 151, 164, 168,
171, 174, 175, 180, 189, 190, 191,
192, 196, 197, 198, 199, 202,
203, 205, 206, 207, 208, 209,
212, 231, 240, 244, 246, 247
— *Kritika čistoga uma* 193, 206
— *Kritika praktičkog uma* 239
Kanzleiter, Boris i Stojaković,
Krunoslav 39
Kolešnik, Ljiljana 35, 39, 137, 152,
157
Korčulanska ljetna škola 46, 136
Kozomara, Mladen 142
Kožarić, Ivan 25
Krämer, Hans Joachim 167
Križanić, Juraj 94
Krleža, Miroslav 32, 33, 71, 79, 96,
156
Kučinar, Zdravko 142
Kukoč, Mislav 93
Kulturni radnik, ČASOPIS 150
Kuvačić, Ivan 132

L

Labus, Mladen 152
Lacan, Jacques 67, 69, 168
La pensée, ČASOPIS 170
Lasić, Stanko 71
Leibniz, Gottfried Wilhelm 108,
205, 206

Leksikon Yu-mitologije 27, 38
Lenjin, Vladimir Iljič, *Država i
revolucija* 166
Lešaja, Ante 132
Levi, Pavle 36
Literatur und Kritik, ČASOPIS 52
Locke, John 250
Lukács, Georg 48, 112
Lyotard, François 21

M

Mahâbhârata 239
Maharishi Mahesh Yogi 195
Makavejev, Dušan 35, 36
Maković, Zvonko 70, 156
Mandić, Igor 67, 70
Mannheim, Karl 174
Marcuse, Herbert 45, 47, 116, 168,
190, 246, 247
— *Eros i civilizacija*, 48
— *Jednodimenzionalni čovjek* 48
— *Um i revolucija* 48
Marković, Mihajlo 36, 141, 142,
149
— *Dijalektička teorija
značenja* 145
Marx, Karl 17, 44, 45, 46, 106, 109,
114, 115, 116, 117, 118, 124, 145,
150, 168, 169, 175, 180, 190,
202, 222, 231, 246
— *Kapital* 220
— *Rani radovi* 251
— *11. teza o Feuerbachu* 17, 175

Mastnak, Tomaž 66, 77
 Matica hrvatska 32, 71, 80, 87, 90,
 94
 Merleau-Ponty, Maurice 107
 Meštrović, Matko 152
 Michelangelo 213
 Mikulić, Borislav, *Karmayoga*.
Studija o genezi ideje
‘praktičkog’ u ranoindijskoj
filozofiji 245
 Miladinov, Kiril 32
 Milošević, Slobodan 96, 142
 Miron 213
 Močnik, Rastko 61, 66, 77, 159,
 169
 — *Ekstravagancije II* 77
 Montesquieu, Charles-Luis de
 Secondat, *Duh zakona* 180

N

Nancy, Jean-Luc 21, 123
 Napoleon Bonaparte 242
 Naše teme, ČASOPIS 149
 NDH (Nezavisna Država Hrvatska)
 85
Nedjeljna Dalmacija, TJEDNIK 32, 28
 Nietzsche, Friedrich 114, 150, 175,
 210, 211, 218, 222, 247, 254
 NOB (Narodno-oslobodilačka
 borba) 234
Nova umjetnička praksa
 (UMJETNIČKI POKRET) 144
Novi list, NOVINE 79

O

Oštrić, Zoran 68, 71

P

Pajin, Dušan 119
 Parmenid 110–113, 117, 118, 219, 225
 Pavičić, Jurica 67, 68, 70, 74
 Pavlović, Žika 36
 Pažanin, Ante 94
 Pejović, Danilo 11, 219
 Petrović, Gajo 11, 21, 28, 36, 45, 93,
 96, 101, 102, 123, 124, 126, 129,
 130, 131, 143, 219
 Pitagora 186, 223
 Platon 43, 115, 151, 175, 185, 187,
 188, 189, 204, 205, 222, 223,
 237, 249, 250, 252, 253
 — *Fedar* 186
 — *Politeia* 130
 — *Sofist* 220, 250
 — *Teetet* 175, 220, 250
 — *Zakoni* 250
 Plehanov, Georgij Valentinovič 145
Pogledi, ČASOPIS 149, 150
 Pogutz, Sandro 22, 32
 Popov, Nebojša 132, 138, 150
 — *Društveni sukobi. Izazov*
sociologiji 39
 Praksitel 213
Praxis, FILOZOFIJA 31, 35–39, 44,
 46, 65, 78, 80, 81, 90, 93, 95,
 99–101, 119, 129, 132, 139–140,
 152, 160

**praxis*, POJAM 94, 127, 132, 174, 197
Praxis, GRUPA 23-26, 32-39, 46, 78,
 80, 87, 96, 99, 102, 124, 128,
 138, 144
Praxis, ČASOPIS 38, 132, 149, 150,
 152, 169
 Prelog, Milan 156
 Prica, Ines i Čale-Feldman, Lada
 (ur.), *Devijacije i promašaji.*
Etnografija domaćeg
socijalizma 36
 Princip, Gavriilo 233
Profil. Magazin za predcivilno
doba (DODATAK Nedjeljne
Dalmacije) 28
 Putar, Radoslav 155
 Pulig, Srećko 25, 36

R

Radio 101 70
 Rawls, John 167
 Richter, Vjenceslav 153, 159
 Robin, Léon 251
 Rorty, Richard 176, 247
 Rousseau, Jean-Jacques 150, 180,
 214

S

Saddam, Hussein 243
 Said, Edward, *Orijentalizam* 235
 Sapfo 187
 Sarkozy, Nicolas 172
 Sartre, Jean-Paul 48

Schelling, F.W.J. 151, 167, 189, 190,
 193, 202, 207, 208, 223, 248
 Schlegel, Friedrich 203
 Schleiermacher, Friedrich Daniel
 203
 Schmidt, Alfred 120
 Schopenhauer, Arthur 229
 Senjković, Reana, *Izgubljeno*
u prijenosu. Iskustvo soc
kulture 37
 Shafarevich, Igor, *The Socialist*
Phenomenon 136
 Skok, Petar 218
Slobodna Dalmacija, NOVINE 195
 Sokrat 15, 135, 189, 225, 227, 231
 Staljin, Josif Visarionovič 167, 223,
 243
 Stilinović, Mladen 20, 22, 25, 26
 Stojanović, Svetozar 142
Studentski list 139
Subversive Film Festival 35
 Supek, Rudi 141, 145, 153
 Sutlić, Vanja 152

Š

“1968” 35, 39, 43, 44, 195
 Šoljan, Antun 52
 Šušak, Gojko 83
 Šuvar, Stipe 147

T

Tadić, Ljubomir 142
 Tales 221

Theoria, ČASOPIS 142, 150

Tito, Josip Broz 73, 141

Treći program Hrvatskog radija,

ČASOPIS 32

Tripalo, Miko 143, 146

Tuđman, Franjo 34, 71, 82, 83, 93,
172

Tugendhat, Ernst 167

U

Ugrešić, Dubravka 51, 53, 56, 62

— *Kultura laži* 51, 54

V

Van Gogh, Vincent 226

Večernji list, NOVINE 32, 52

Veljačić, Čedomil 195, 228

Veljak, Lino 93

— *Marksizam i teorija odraza* 145

Vesović, Miro 20, 22

Vezdin, Filip 94

Vico, Giambattista 116

Vijenac, ČASOPIS 70, 71, 88, 90

Vjesnik, NOVINE 139, 143

Voltaire (François-Marie

Arouet) 180

Vujić, Antun 33

W

Wellmer, Albrecht 100

Wittgenstein, Ludwig 135, 185,
190

Wolff, Christian 205, 217

Y

yoga 193, 196

Z

Zaklada Alexander von
Humboldt 99

Zarez, ČASOPIS 36

Zeus 198

Zovko, Jure 85

Žilnik, Želimir 35, 36

Životić, Miladin 153, 157

Žižek, Slavoj 36, 66, 67, 69, 70, 74,
77, 131, 132, 166, 169, 179, 180

— *Nedjeljivi ostatak. Esej
o Schellingu i srodnim
pitanjima* 169

— *Sublimni objekt ideologije* 169

— *Tarryng with the Negative* 77

Žmegač, Viktor 52, 55-59, 62

Žunjić, Slobodan 142

Župan, Ivica, EXAT 51 i drug[ov]i 35

— *Pragmatičari, dogmati,
sanjari – hrvatska umjetnost i
društvo 50-ih godina* 35



Borislav Mikulić (r. 1957. u Račinovcima): Studirao filozofiju i germanistiku (1976–1981.) te starogrčki i indologiju (1978–1982.) na filozofskim fakultetima u Zagrebu, Zadru, Münsteru i Tübingenu; diplomirao filozofiju i germanistiku 1983. u Zagrebu. Doktorirao na Seminaru za filozofiju Sveučilišta u Tübingenu (1983–1987.) s disertacijom o Heideggerovoj kritici filozofije. Od 2001. radi na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

PODRUČJA ISTRAŽIVANJA: povijest filozofskih ideja (zapadna antička, moderna i suvremena; indijska filozofija), filozofije jezika (historijska i sistematska), semiološka epistemologija, analiza diskursa, medija i kritika ideologije; filozofski aspekti psihoanalize.

Prevodilac literature iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog (od 1982.).

Objavljivao kao publicist 1991–2003. (*Danas*, 3. program Hrvatskog radija, *Nedjeljna Dalmacija*, *Arkzin*, *Jutarnji list*, *Slobodna Dalmacija*)

NA STRANICI 20 fotokopija stranice iz *Profila*, priloga *Nedjeljne Dalmacije* od 24. veljače 1993. urednika Sandra Pogutza. Autor fotografije uzete za ilustraciju je Mio Vesović, a autor umjetničkog eksponata Mladen Stilinović.

NA STRANICI 269 Milan Kangrga i Borislav Mikulić na konferenciji uz 80. godišnjicu rođenja Gaje Petrovića, Filozofski fakultet, Zagreb, 10. ožujka 2007. Autor fotografije Sead Alić.

Borislav Mikulić

Nauk neznanja

Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu *praxisa*

BIBLIOTEKA BASTARD

IZDAVAČ arkzin d.o.o.
dalmatinska 6
HR-10000 Zagreb • HRVATSKA

E-MAIL dkarkzin@gmail.com

HTTP www.arkzin.com/munist

ZA IZDAVAČA dejan kršić

RUKOPIS PRIREDIO borislav mikulić

DESIGN dejan kršić

PISMA brioni text [NIKOLA DJUREK • TYPONINE]
brioni sans [NIKOLA DJUREK • TYPOTHEQUE]
eames century modern [HOUSE INDUSTRIES]

PAPIR Munken Print Cream 90 g
Keaykolour 300 g

TISAK Tiskara Zelina • Sv. Ivan Zelina

NAKLADA 300 primjeraka

ISBN 978-953-6542-28-4

CIP zapis dostupan u računalnom
katalogu Nacionalne i sveučilišne
knjižnice u Zagrebu pod brojem
894846.

ZAGREB • PROSINAC 2014.



Borislav Mikulić (r. 1957.) diplomirao je filozofiju i germanistiku 1983. u Zagrebu i doktorirao na Seminaru za filozofiju Sveučilišta u Tübingenu.

Prevodilac literature iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog.

Od 1991. do 2003. objavljivao kao publicist (*Danas*, 3. program Hrvatskog radija, *Nedjeljna Dalmacija*, *Arkzin*, *Jutarnji list*, *Slobodna Dalmacija*)

Od 2001. radi na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

**Adorno • Althusser • Aristotel •
Bergson • Bloch • Buden • 'europski
duh' • *Exat51* • Fichte • filozofija &
kulturalizam • filozofija kao životna
forma • Freud • Habermas • Hegel •
Heidegger • Heraklit • javna upotreba
uma • Kangrga • Kant • Kolečnik •
Kreža • kulturalni retuš socijalizma •
Lacan • Marcuse • Marković • *Matica
hrvatska* • mjesto lijevog diskursa
• Moćnik • moralizam pobačaja •
Nietzsche • Parmenid • Petrović •
Platon • *Praxis* • rod & prirodnost •
Schelling • Sokrat • spekulacija • Staljin
• Stilinović • Supek • Tudman • Ugrešić
• Wittgenstein • Žižek • Žmegač & kič ...**

ISBN 978-953-6542-28-4



9 789536 542284

CIJENA 100 KN

ZAGREB • PROSINAC 2014.

